إياس أحمد حسن

الحركة الإصلاحية عند العلويين

من خلال قراءة تراجم شيوخهم في القرن التاسع عشر

مقاربة بروسُبوغرافية

المركز العربي

الحركة الإصلاحية عند العلويين

من خلال قراءة تراجم شيوخهم
في القرن التاسع عشر

مقاربة بروسُبوغرافية

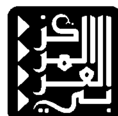
الحركة الإصلاحية عند العلويين

من خلال قراءة تراجم شيوخهم

في القرن التاسع عشر

مقاربة بروسُبوغرافية

إياس أحمد حسن



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

حسن، إياس أحمد

الحركة الإصلاحية عند العلويين من خلال قراءة تراجم شيوخهم في القرن التاسع عشر: مقاربة بروسبوغرافية/ إياس أحمد حسن.

264 صفحة؛ 21 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (صفحات 239-247) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-680-4

1. العلويون - سوريا - تاريخ. 2. العلوية (الشيعة) - سوريا. 3. النصيرية (الشيعة) - سوريا. 4. سوريا - تاريخ. أ. العنوان.

305.6978251

العنوان بالإنكليزية

The Alawite Reform Movement in the Nineteenth Century: A Prosopographic Reading of the Biographies of their Sheikhs

by Iyas Ahmed Hassan

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/ مايو 2025

المحتويات

ملخص تنفيذي

في الوقت الذي تمتلئ المكتبة العربية بكتب وأبحاث تتناول الحركات الإصلاحية التي عرفها الإسلام بمذهبيه السُّنّي والشيعي، خصوصًا في البلاد العربية في القرن التاسع عشر، نجد بقية المذاهب تفتقر إلى أبحاث كهذه، منها على وجه التحديد الطائفة العلوية التي تقطن جبال الساحل السوري منذ قرون، فقد تأثرت هذه الطائفة بمجمل التغيرات والأحداث التي مرت على المنطقة، منذ حملة إبراهيم باشا، بما في ذلك وصول منتجات الحداثة إليها، وهي التي بدأت تنتشر في تلك الفترة مثل المطبوعات... فكيف كان تأثير هذه التغيرات كلها في هذه الطائفة؟ وكيف تفاعل معها مثقفوها، وهم في طبيعة الحال المشايخ؟

نظرًا إلى غياب المراجع المتعلقة بهذه الموضوع[1]، اخترنا أن نعود إلى ما هو متوفر من مخطوطات تتناول سير هؤلاء الشيوخ، وهي مخطوطة كتاب **تذكرة الأفكار، بذكر السادات الأبرار، المؤمنين الأخيار** للشيخ علي حسن القاضي الذي وضعه في عام 1879؛ ثم مخطوطة

---

(1) لدينا مرجع قيّم، لكن مختصر جدًّا، نشره الشيخ عبد الرحمن الخير على حلقات في مجلة **النهضة** التي كانت تصدر في طرطوس بين عامي 1937–1939 تحت عنوان "يقظة المسلمين العلويين"، ثم جمعها في ما بعد ابنه هاني الخير في كتاب.

كتاب الشيخ يوسف علي الخطيب **النسب الشريف** الذي تزامن تأليفه مع تأليف موسوعة حسين ميهوب حرفوش المعنونة بـ **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غُلاة الشيعة**؛ ثم أكملها إبراهيم حرفوش في مخطوطة **المستدرك في خير الصنيعة**؛ إضافة إلى مراجع أخرى كان رجوعنا إليها قليلًا.

كانت المفاجأة أن الحركة الإصلاحية بدأت مبكرة مع مطلع القرن التاسع عشر، وذلك من خلال رصد ثلاثة أمور، وهي أولًا الذهن الشكاك الذي فسرنا به بحث الشيخين سلمان (بيصين) وخليل النميلي عن ذرية الأمير حسن المكزون السنجاري وأخباره، فهو يُعدّ من أشهر الشخصيات عند هذه الطائفة، وذلك لدوره في الدفاع عنها، وفي تثبيت وجودها في هذه المنطقة، وفي أصل تقسيماتها العشائرية، الأمر الذي سمح لنا أن ننسبه إلى الأساطير المؤسِّسة لها. ثانيًا الاهتمام بوضع تراجم لشيوخ الطائفة المعاصرين حفظًا لها من النسيان وتركها للتخيلات، وذلك في قصائد شعرية، ثم في كتب تراجم، ما يعني بداية إحساس جديد بالتاريخ وبالهوية نتيجة الحلقة المفقودة في سيرة المكزون التي انتبه إليها الشيخان سلمان بيصين وخليل النميلي. ثالثًا انفتاح هؤلاء الشيوخ على بقية الطوائف والمذاهب الإسلامية، الشيعية والإسماعيلية والسُّنّية، ومن ثم العودة إلى تطبيق الشعائر الدينية، وأهمها أداء فريضة الحج في فترة حكم إبراهيم باشا، وما تلاه من حركة بناء المساجد في قرى عدة.

رأينا في البداية أن نقدم عرضًا لموقع هؤلاء الشيوخ ضمن هذه الطائفة، فهُم كانوا يتولون موقع الرئاسة الدنيوية إضافة إلى الرئاسة الدينية، وقد لخص غولدسميث ذلك بقوله إن بيت الشيخ كان "في جوهره مدرسةً، ومكتبَ تسجيل، ومستشفًى، وخدمة استشارية روحية ونفسية،

ودارَ مَحْكَمة"[2]؛ الأمر الذي فرض عليهم التحلي بمناقب كثيرة مثل الجرأة، عفة النفس، الكرم، التواضع وقول الحق والوقوف إلى جانبه ومناصرة الضعيف... غير أن صفتين من هذه الصفات تستحقان الوقوف عندهما، هما الموقف غير المتهاون من الرؤساء الدنيويين والحكام إلى حد الامتناع عن تناول الطعام على موائدهم، وهذا ما شهد به المبشر الإنكليزي صامويل لايد[3]، ونرى فيه شكلًا من أشكال المقاطعة السلبية أو اللاعنف.

والصفة الثانية هي الكرم المفرط في بيئة فقيرة وسط شعب في غاية العوز والحاجة، حتى إن مؤلِّفَي كتاب **ولاية بيروت** ذكرا، حين تكلما عن زعماء العشائر في منطقة صافيتا، ونصفهم من الشيوخ، أن هذا الكرم عندهم سببُ عدم تراكم رأس المال لديهم[4].

بمراجعة ما وصلَنا من سير هؤلاء الشيوخ، وجدنا أن الحركة الإصلاحية عندهم تناولت الجانب الاجتماعي من ثلاث نواحٍ: محاربة الخرافات، الدعوة إلى العمل اليدوي والاهتمام بحقوق المرأة.

طرحت محاربة الخرافات إحدى نقاط الخلاف بين الشيوخ، وكان الشيخ سليمان الأحمد أبرز من حاربها، مدعومًا بعدد كبير من شيوخ الإصلاح في مواجهة الشيوخ المحافظين، الأمر الذي دفع الإصلاحيين إلى البحث عن معطيات العلوم الحديثة والاستناد إليها في تقديم حججهم

---

(2) ليون ت. غولدسميث، **شيوخ الدين العلويين: مقدمة موجزة**، ترجمة ناصر ضميرية (الدوحة: مركز الدراسات الدولية والإقليمية، جامعة جورجتاون، 2018)، ص 3.

(3) صموئيل لايد، **اللغز الآسيوي المتجلي في تاريخ نصيرية الشام**، ترجمة سيدي محمد زكي ([د. م.: د. ن.]، 2018)، ص 99.

(4) محمد رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ج 2: **القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**، الخزانة التاريخية 9، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 338.

المناهضة للخرافات والمناقضة للسحر والتنجيم والإيمان بالظواهر الخارقة. وقد شجعهم اطلاعهم على العلوم الحديثة إلى وضع كتب بالاستناد إليها، والتوصل إلى نتائج في غاية الأهمية، مثل كتاب الشيخ يعقوب الحسن **تذكرة الحياة الروحيّة في وحدة الحقائق الدينية** الذي يشير في هذا العنوان إلى أن لا مكان للتعصب والتكفير، ولم يمنعهم إيمانهم بالعلم الحديث من تقديم تحفظات لاهوتية تخص المعتقد أو القيم الاجتماعية، كما فعل الشيخ يونس حمدان في كتابه **جامع الحقائق** الذي وضعه لوقاية الجيل الشاب من عدوى التعاليم المادية الآخذة في الانتشار، والشيخ أحمد محمد حيدر الذي دافع عن اتفاق العلم مع الدين في أكثر من كتاب.

كذلك لم يمنعهم أداء واجباتهم الدينية من ممارسة العمل اليدوي وسيلةً رئيسة وثابتة لكسب لقمة العيش، فكان العمل الزراعي هو الأكثر شيوعًا، إضافة إلى مهن يدوية أخرى مثل عمارة الطواحين المائية، والبيوت، واستصلاح الأراضي، والنجارة، ودعا بعضهم إلى تعلم الحِرف للاستغناء عن الزكاة في محاربة عادة كانت منتشرة في تلك الفترة، مارسها الشيوخ الدراويش الذين كانوا يطلبون الزكاة بطريقة أقرب إلى التوسل.

أما بخصوص المرأة، فقد تأخرت حتى حظيت بالاعتراف ببعض حقوقها، وظهرت المطالبة بإلغاء المهر أو التقليل منه بما يتناسب مع وضع العريس ضمن الطبقات الفقيرة. أما لدى الفئات الميسورة من الشيوخ أو الأفندية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد كانت المرأة تملك، وترث، وتورِّث، وتشتري، وتبيع، وبدأت مع أواخر العهد العثماني تتعلم، ثم بدأت تكتب في المجلات وتشارك في الحياة العامة.

كذلك تناولتِ الحركةُ الإصلاحية الجانبَ التعليمي، فقد كان الوضع التعليمي في البلاد بشكل عام متردّيًا جدًّا، وكان أشد سوءًا في هذه الجبال،

لكن في أواسط القرن التاسع عشر أنشأ شيوخ آل يونس مدرسة في قريتهم دعوا إليها من يرغب في تلقّي العلم والدراسة، وتولى التدريس فيها الشيخ علي حسن القاضي، وقد استمرت حوالى أربعين عامًا.

لكن الطريقة الشائعة في تلقّي العلم كانت تقوم على أيدي الشيوخ، فينتقل الطالب من شيخ إلى آخر بحسب اشتهار الشيخ في هذه المادة أو تلك، وكان الوصول إلى المدرسة والعودة منها أحيانًا شاقّين، واللافت أنه عند هؤلاء الشيوخ، كما في مدرسة بيت الشيخ يونس، كان التعليم مجانيًّا ويتضمن الإيواء والطعام والشراب أيضًا، وهذه ميزة تمتاز بها الجماعات الأهلية أو التراحمية خلافًا للتعليم في المجتمعات المدينية، التي يكون التعليم فيها مأجورًا، وهو ما استنكره الإمام محمد عبده عندما نصح مَن سأله عن اتخاذ المرشِد والمهذِّب في الدين، محذرًا إياه بالقول: "أن لا يكون دينُ هذا الرجل دكانَه"[5].

عدا عن هذا التعليم الأهلي، ظهرت في أواسط القرن التاسع عشر المدارس التبشيرية المسيحية، التي شجعت، إضافة إلى الدعوة إلى الجامعة الإسلامية والإصلاحات العثمانية، على الاهتمام ببناء المدارس، فجرى، مثلًا، بناء مدرسة قرية بحنّين ومدرسة العنازة، وأدخلت مناهج حديثة، وبدأ تعليم اللغة التركية، ثم الفرنسية. تميزت مدرسة العنازة بأن قسمًا مهمًّا من تمويلها كان يأتي من الحقوق الشرعية، ويصب في خدمة العلمانية، ففي تلك الفترة أخذت العلوم الحديثة تحل شيئًا فشيئًا مكان العلوم الشرعية التقليدية، وكل تقليص لهذه العلوم يعني توسيعًا للعلمانية. ومن ذلك مثلًا بدْءُ انتشار العلوم الدقيقة وانحسار العلوم الزائفة، وأكثر ما تجلى في ذلك هو توجُّه أبناء الشيوخ إلى الدراسات

(5) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين**، سلسلة أعلام 5 (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1985)، ص 61.

العلمية، كالطب الذي درسه في دمشق وجيه محيي الدين حفيد الشيخ حسين الأحمد، وفي باريس علي بن الشيخ سليمان الأحمد.

تناول الجانبُ الإصلاحي الرابع النهضة اللغوية والأدبية، التي بدأت في المنطقة الجنوبية لقربها من لبنان، ووصول المطبوعات بأنواعها إلى أيدي الشيوخ. فقد ساعدت المطبوعات اللغوية، مثلًا، في قلب الأدوار بين التلميذ والمعلِّم وفق ما يشاهد في فترات التقدم السريع؛ وتجلى هذا التقدم أيضًا في أن الأثر المشوِّه الذي تركه الجهل اللغوي في نسخ المخطوطات وفي شروحها، دفع إلى بذل جهد كبير وسريع من الشيوخ في تلك الفترة، خصوصًا سليمان الأحمد وإبراهيم عبد اللطيف، وأوصل إلى نتائج باهرة، إذ اتفق هذان الشيخان على وضع شروح لدواوين شعر، يُصلحان فيها ما يجدانه من أخطاء، وتعمدا أن تكون اللغة المستخدمة أقرب إلى أفهام الناس، والابتعاد من الصوغ المتكلف، فاقترن عندهما الهمّ المعرفي بالهم الاجتماعي. وقد أدى وصول المطبوعات أيضًا إلى تشجيع الشيوخ على وضع مؤلفات عصرية، بدل وضع الرسائل التي كانت تكرارًا بعضها لبعض، وبدأوا يستمدون مادة كتبهم الجديدة هذه من المعطيات العلمية المتجددة والمتغيرة بالضرورة، وهذا بدوره أدّى إلى تكريس مفاهيم النسبي والمتغير والمؤقت في أذهانهم، بدل المطلق والثابت والأبدي، الأمر الذي جعل واحدهم يقرّ بإمكانية الوقوع في الخطأ، وإمكانية صواب الغير على طريقة الشافعي.

الأمر الآخر الذي رافق هذه النهضة اللغوية ووضع الشروح، هو تحقيق المخطوطات، متّبعين فيه منهجًا صارمًا يلخصه الشيخ محمد ياسين (قرقفتي) بأنهم كانوا حين العثور على نقض وأخطاء، يصلحون قسمًا بالمقابلة، وقسمًا بالتفكير ومقارنة القرائن، "بيد أنّا لم نصلح على هذا الوجه إلا ما يثبته العلم، ويقرّه العقل، ويؤكده الفكر والذوق، وتدل

القرينة عليه، وما لا نزاع فيه ولا جدال ولا خلاف"[6]، وسوف يطور شيوخ لاحقون ذلك، ليصلوا إلى نتائج عقلانية خصوصًا في ما يتعلق بالبحث عن المكزون، الذي بدأ بتساؤل الشيخين سلمان بيصين وخليل النميلي عنه، ما يعني وجود حلقة فارغة في سيرته، وانتهى بحث اللاحقين بوضع فرضية معاكسة للسيرة المتداولة، تقترح سنجار المعرة بدل سنجار العراق، وأن الانتقال كان هجرة جماعية وليس حملة عسكرية، وقد طرحها في البداية حامد حسن، ثم طورها أسعد علي وهاشم عثمان وأحمد علي حسن.

تنتمي هذه الأسماء الأخيرة إلى الجيل الذي ولد في القرن العشرين، وهاجر أبناؤه من القرية إلى المدينة، الأمر الذي ولَّد فيهم النزعة الفردية التي قادتهم إلى رفض السردية الشائعة بخصوص المكزون، لكنها ولّدت أيضًا، في الشعراء منهم تحديدًا، النزعة الرومانسية التي روج لها الشيخ إبراهيم عبد اللطيف في خطابه للشاب حسين حرفوش بقوله "الشعر شعور. فإذا لم تجد دافعًا يدفعك إليه، فدعه"[7]، وهو قول يكافئ ما كتبه رائد الرومانسية الشاعر المصري عبد الرحمن شكري في صفحة غلاف ديوانه **ضوء الفجر** الصادر في عام 1914، ويسبقه زمنًا:

ألا يـا طائـر الـفـردوس إن الشـعـر وجـدان

أما الجانب الإصلاحي الأخير والأهم، فهو الارتباط بالهوية الدينية الإسلامية، والوطنية السورية، والقومية العربية. كانت البداية برفض العشائرية، فقد حاول الشيوخ في عام 1853، التحرر من الولاءات العشائرية التي كانت سببًا لصراعات محلية تضاهي حملات الدولة العثمانية عليهم؛ لكن للمفارقة أن بعد سنوات عدة من اجتماع شيوخهم الذي نبذوا

(6) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 603 وما يليها.
(7) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1941.

فيه العشائرية، أصدرت الحكومة العثمانية قانون امتلاك الأراضي، فحاز بعض هؤلاء الشيوخ، لأسباب كثيرة، على أملاك واسعة، الأمر الذي أدى إلى ظهور مفهوم البيوت الإقطاعية واللقب العائلي، وتشكلت زعامات عشائرية جديدة حافظت، موضوعيًّا، على الانتماء العشائري. لكن مع بدء الارتباط بالدولة استمرت النزاعات العشائرية، إنما بفرْق أساسي وهو ظهور مفهوم سياسي جديد، أعني به مفهوم الموالاة والمعارضة، فقاتلت عشائر إلى جانب الدولة ضد عشائر أخرى، ومن ثم لم يعد الصراع بين العشائر من أجل الاستحواذ على النفوذ كما في السابق. وبعد فترة قصيرة، كانت العلاقة مع الدولة العثمانية قد تطورت إيجابًا، مع الوالي مدحت باشا ومع المتصرف ضيا باشا، وانتهت منذ ذلك الحين رئاسة الشيوخ الدنيوية لتصبح تابعة للدولة.

بعد الانتماء الوطني، حصل التشديد على الانتماء إلى الإسلام من خلال التزام العبادات الشرعية بعد إهمال مديد جعل الدولة العثمانية تميل إلى اعتبارهم مهرطقين، وكان إهمال تطبيق هذه الشعائر مرتبطًا بنمط الحياة المتنقلة والمشتتة في الجبال والمليئة بالصراعات، رغم أن بناء القباب كان مرتبطًا بشكل واضح ببناء محراب للصلاة، لكن مع بداية القرن التاسع عشر، تواصل الشيوخ العلويون مع الطوائف الإسلامية الأخرى، وبنوا جامعًا في الدريكيش، وأدى الشيخ معلا حسن فريضة الحج باسم عبد العال، أيام إبراهيم باشا، وذهب إلى مصر ليُحضِر معه شيخًا أزهريًّا، وبنى في قريته مسجدًا في عام 1838، ثم بنى آل يونس ياسين في قريتهم مسجدًا في عام 1851، وكذلك فعل آل عمران الزاوي، لتستمر عملية البناء هذه لمساجد مستقلة أو مقترنة بالقباب حتى الآن، وعلى نفقة الشيوخ أنفسهم أو بالتبرعات.

مع الانتداب الفرنسي، جاءت الفرصة لإثبات هذين الانتماءين، الوطني والإسلامي، فقاد الشيخ صالح العلي ثورة ضد الفرنسيين منذ

بداية دخولهم الساحل السوري؛ وعندما حاول الفرنسيون تفريق العلويين عن المسلمين، قاوموا ذلك، ورفضوا استقلالهم الديني بهذا المنطق الصوري البسيط: لكلّ ديانة نبيٌّ مُرسَل وكتابٌ مُنزَل؛ ونبيُّ العلويين هو محمد نبيُّ الإسلام، وكتابُهم هو القرآن كتابُ المسلمين؛ فالعلويون إذًا مسلمون. وكانت محاولة التفريق الثانية بين العلويين والعرب على أساس الخصائص البدنية، فكانت المواقف التي وقفها الشيخ سليمان الأحمد والشيخ محسن حرفوش والشيخ محمد ياسين، واضحة لا لبس فيها في انتماء العلويين إلى الإسلام وإلى العروبة.

مع بداية القرن العشرين، كان بإمكان أبناء زعماء العشائر والشيوخ، والمقدمين أن يتعلموا؛ فهُم أرادوا الانخراط بالشأن العام وممارسة العمل السياسي، فاتجه أبناء الزعماء، بشكل عام، إلى العمل تحت لواء الأحزاب البرامجية، مثل الحزب الوطني، بغية إقامة دول المواطنة والقانون؛ واتجه أبناء الشيوخ، بشكل عام، إلى تأسيس أحزاب أيديولوجية - مثل البعث العربي الاشتراكي والشيوعي والسوري القومي - تميل إلى العدالة الاجتماعية، بغية بناء الدولة الاشتراكية؛ وفي ما بعد اتجه أبناء المقدمين، بشكل عام، إلى الانخراط بالجيش، ودعموا الأحزاب الأيديولوجية من طريق الانقلابات، الأمر الذي أدى إلى تأسيس دولة الحزب الواحد، ثم دولة الاستبداد.

تتفق الحركة الإصلاحية العلوية، كما رأينا، مع بقية الحركات الإصلاحية التي شهدتها مذاهب إسلامية أخرى في القرن العشرين من حيث انفتاحُها على الحداثة، ودعوتُها إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتبنّيها الإصلاح الاجتماعي؛ وربما أيضًا اتفقت معها في مآلاتها تحت ضغط التغيرات السياسية التي شهدتها المنطقة والعالم.

تمهيد

بقي العلويون محطّ اهتمام الرحّالين والباحثين طوال قرون، فصدرت بشأنهم مجموعة كبيرة من المؤلفات والدراسات التي تناولت مجمل النواحي التي تخص حياتهم وعقيدتهم وتاريخهم، لكن لم يحظ التاريخ الثقافي للعلويين بالاهتمام اللازم، خصوصًا في القرن التاسع عشر، الذي شهد تغيرات كبيرة في المنطقة كلها، بما فيها واقع العلويين، الأمر الذي دفعنا إلى البحث في هذه التغيرات التي أصابتهم، ومدى تأثيرها فيهم، مستندين في ذلك إلى تراجم شيوخهم، وسيرهم الذاتية، فهم يُعدّون - في تلك الفترة - النخبة المثقفة التي تُعنى بشأن أبناء الطائفة من الناحيتين الدينية والدنيوية، وهي التي ارتكست تجاه هذه التغيرات.

وفي الحقيقة جاء اهتمامي هذا بعد بحث سابق لي[1] كنت قد رصدتُ فيه المشروع اليوتوبي النهضوي الذي حمله معهم المثقفون الريفيون، وتحديدًا العلويين، في الساحل السوري، كما تجلّى في مواضيع المجلات التي ساهموا في إصدارها، بعد انتقالهم إلى المدينة في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته. وكان لافتًا حصول نقلة هؤلاء من بيئة العزلة، والجهل،

(1) إياس حسن، **النهضة والأطراف: يوتوبيا المثقفين في الساحل السوري خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين**، ط 2 (دمشق: دار الفرقد، 2011).

والتخلف في القرن التاسع عشر، إلى مشروع اندماجي تنويري؛ وللحقيقة لم يتبادر إلى ذهني يومذاك تساؤلٌ يخص المصدر الذي ساهم في إعداد هؤلاء المثقفين اليوتوبيين، هل كان طفرةً سبَّبها الاحتكاك بالثقافة الفرنسية السائدة يومذاك في سوريا، أم كان تطورًا طبيعيًّا لإرهاصات إصلاحية عند آبائهم؟ يبدو في الوهلة الأولى أن الرأي الأول هو الأقرب إلى الصواب، غير أن السؤال عن جذور محلية لهذا الوجه النهضوي يظل سؤالًا منهجيًّا ويستحق التحري عنه، فإذا كان صحيحًا أن هؤلاء النهضويين نشأوا في فترة الاحتكاك بالفرنسيين وفي ظل الثقافة الفرنسية، فمن الصحيح أيضًا أنهم تلقوا تنشئتهم الأولى على يد آبائهم وفي بيئتهم الثقافية المحلية.

من هنا، بدأ هاجس البحث عن ثقافة هؤلاء الأسلاف ومواقفهم، ممن عاشوا في القرن التاسع عشر، وكانوا وراء ما سمّاه عبد الرحمن الخير "اليقظة الأولى"، فوجدت أمامي من المعطيات ما يسمح بالكلام عن "حركة إصلاحية" حقيقية وَضَعَ عناوينَها هؤلاء الشيوخ، وجاءت متواقتة مع الحركات الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في القاهرة ودمشق وغيرهما من الحواضر العربية، وتقاطعت معها في كثير من النقاط، إضافة إلى أنها لقيت ما لقيته هذه الحركات من معارضة الشيوخ المحافظين أيضًا، وربما وصلت إلى مآلات مشابهة.

طرطوس 2024

تقديم

العزلة والتخلف والجهل

وُصِفَ القرن التاسع عشر بأنه عصر النهضة العربية التي تأثرت بـ "الحملة الفرنسية" على مصر، وبـ "بعثات" محمد علي العلمية إلى أوروبا و"حملاته" العسكرية على الشام، وبـ "انتشار" الطباعة وافتتاح المدارس، ثم بـ "الإصلاحات" العثمانية التي حصلت في أواسط القرن التاسع عشر. وقد دُرست هذه المرحلة بشكل واسع، خصوصًا ما شهده النصف الثاني منها من ظهور دعاة الإصلاح الديني، سواء "الإسلامي السُّنّي في مصر، على يد كلٍّ من جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، ورشيد رضا (1865-1935)؛ وفي دمشق، على يد كلٍّ من عبد الرزاق البيطار (1837-1916)، وطاهر الجزائري (1852-1920)، وجمال الدين القاسمي (1866-1914)؛ أو "الإسلامي الشيعي" في جبل عامل بلبنان، على يد كلٍّ من موسى شرارة (1851-1886)، ومحسن الأمين (1867-1952)، وعبد الحسين شرف الدين (1873-1957)، وغيرهم؛ في حين لم تحظ بقية الطوائف الإسلامية بدراسةِ أثرِ تلك الفترة النهضوية والإصلاحية فيها، ومنها الطائفة العلوية في الساحل السوري، على الرغم من أنها تعرضت للتأثير المصري خلال حملة إبراهيم باشا على سوريا، ولتأثير الإصلاحات العثمانية، ووصلت إلى أيدي شيوخها ثمرات المطابع، وأنشأوا مدارس، وبدأوا يخرجون من عزلتهم.

نعتقد أن السؤال عن تأثرِ هذه الطائفة، ومواقفِ شيوخها في تلك الفترة، سؤالٌ مهمّ على الأصعدة جميعها، أولًا: على صعيد موقعها "الديني" الذي يُثير مجموعة من التساؤلات عن ماهيّتها: هل هي مذهب إسلامي، أم حركة صوفية، أم هرطقة، أم إنها دين منفصل يفتقر إلى مؤسسة مرجعية؟ ثانيًا: على صعيد موقعها "الجغرافي" في أعالي الجبال الوعرة التي يصعب الوصول إليها، وانعزالِها فيها طيلة قرون كثيرة، مشكِّلةً ما يشبه "المجتمع المغلق"؛ ثالثًا: على صعيد موقعها "السياسي" تجاه الدولة العثمانية، لاشتهارها بالتمرد والعصيان على الدولة، جابيةِ الضرائب، خصوصًا في القسم الشمالي من جبال النصيرية؛ رابعًا: على صعيد موقعها "الثقافي" المتخلف، وما اتصفت به هذه الطائفة من جهل وقسوة، ليس من منظار الرحّالين الذين كتبوا عنها فحسب، بل من منظار شيوخها المتأخرين؛ ذلك كله دفع الرحّالين والباحثين الأوروبيين طوال قرون إلى التساؤل عن هذه الطائفة، إلى درجة أن أحدهم وصفها في عنوان كتابه عنها بـ "Asian Mystery" (اللغز الآسيوي)، مع ما لكلمة Mystery من طيف دلالي يتراوح بين اللغز والغموض والسر والخفاء[1]، والغريب أن هذا الوصف لم يكن رأي المؤلف-الغريب عن الطائفة - فحسب، بل سبق أن استخدمه مثقف-محلي من أبنائها - هو الدكتور وجيه محيي الدين عام 1938 حين كتب عن الظروف التي مرّ بها علماء هذه الطائفة، فقال: "جعلتهم في منعزل عن العالم ولغزًا غامضًا في كتاب الإنسانية"[2].

أضف إلى ذلك غياب مؤسسة دينية مرجعية عند هذه الطائفة، كالأزهر أو النجف، وهو غياب مرتبط، من بين أسباب أخرى، بكون هذه الطائفة

(1) صموئيل لايد، **اللغز الآسيوي المتجلي في تاريخ نصيرية الشام**، ترجمة سيدي محمد زكي ([د. م.: د. ن.]، 2018).

(2) وجيه محي الدين: **عنوان يقظة ووجه جيل**، جمع وتحقيق أحمد علي الحسن، إشراف عدنان محيي الدين، ص 101.

منتشرةً في قرى صغيرة، وكثيرة التنقل، ولم تستقر في مدن ومجتمعات حيث تتشكل للمؤسسات، وهو ما لا بد أن يثير فضول الباحثين أيضًا في ما إذا كان لها نصيب من هذه النهضة، وفي كيفية انتقال عصر النهضة والإصلاح إليها إن كان لها ذلك؛ وكيف تجلى هذا الانتقال عند شيوخها الذين كانوا ومخطوطاتهم - بحسب فرضيتي - بديلًا من المؤسسة المرجعية الدينية والدنيوية، أو بالأحرى هم "الشكل الذي اتخذته المؤسسةُ" عندهم، وأجد في دعم هذه الفرضية ما ذكره غولدسميث، فهو بعد أن يعدد مهمات الشيوخ العلويين، يقول إن بيت الشيخ كان "في جوهره 'مدرسةً، ومكتبَ تسجيل، ومستشفى، وخدمة استشارية روحية ونفسية، ودارَ مَحْكَمة'"[3]، وكل واحدة منها هي مؤسسة بالمعنى الصحيح للكلمة؛ ومن ثم فإن بيته يقوم - بهذه الوظائف - مقام أكثر من مؤسسة أو أنه مؤسسة متعددة المهمّة. من هنا، كان خياري أن أعود إلى تراجم هؤلاء الشيوخ في رصد الأثر النهضوي والإصلاحي فيهم، وهمُ "العلماء الدينيون" أو الرؤساء الروحيون الذين يتولون الرئاسة في عشيرتهم أو جماعتهم، تمييزًا لهم ممّن اتخذ لقب "شيخ" من المنتفعين من اللقب، ومن متسلمي الضرائب، ومن رؤساء دنيويين.

-1-

عاش معظم العلويين حياة عزلة في الجبال الوعرة لأسباب كثيرة، منها ابتعادهم عن هجمات القراصنة الصليبيين الذين كانوا قد رحلوا إلى قبرص[4]؛ ثم إبعادهم أيام المماليك من الثغور والسهول التي جُلِبَ إليها الكرد ثم التركمان؛ وأخيرًا تحصنهم في المرتفعات البعيدة هربًا من

---

(3) ليون ت. غولدسميث، **شيوخ الدين العلويين: مقدمة موجزة**، ترجمة ناصر ضميرية (الدوحة: مركز الدراسات الدولية والإقليمية، جامعة جورجتاون، 2018)، ص 3.

(4) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (اللاذقية، سورية: مطبعة الترقي، 1924)، ص 295، 311.

الحملات التأديبية؛ فعاشوا في الجبال منزوين فيها، معزولين عن العالم الخارجي، وهكذا في ظروف تلك الفترة بدأت تتشكل طريقة جديدة في الحياة والتواصلِ الحذِر يمكن تلخيصها بقول الشيخ حسين حرفوش (1310-1379هـ/ 1892-1959م): "كنتَ تَرى منهم من لا يتكلم إلا بالإيماء والهتف، لا بالتصريح والكشف؛ ومن صدور إلى صدور، لا في سطور"[5].

وفي خصوص النظام الاجتماعي، يبدو أن عوامل كثيرة تضافرت لكي يختاروا النظام العشائري لحياتهم الاجتماعية، أوّلُ هذه العوامل هو ابتعادهم عن السلطة المركزية وسكنهم في المرتفعات الجبلية التي يصعب الوصول إليها؛ وهنا شكلت الموانعُ الطبيعية من جبال ووديان وأنهار حواجز حقيقية، منعتهم من إقامة تجمعات، ليتعزز بذلك "الطابع المشتت"، إذ يصف الدكتور وديع حداد جبال العلويين بأنها تقوم على "بنية جيولوجية متجانسة إذا ما قيست بالبنية اللبنانية"، ومن ثم تفتقر إلى خزانات المياه الجوفية والينابيع القوية، "لذلك أخذ السكن في هذه الجبال طابعا مشتّتًا، 'وقلّت القرى الكبرى والمتماسكة' باستثناء قطاع صافيتا"[6]؛ والعامل الثاني هو التنقل الذي طبع حياتهم مع كل حقبة تاريخية بعد وصولهم إلى الساحل السوري، وهي تنقلات أوصلتهم إلى أعالي الجبال. ففي هذه الأماكن، وبعيدًا عن سلطة الدولة المركزية، سيكون من المناسب لهم أن يختاروا - كبنية مجتمعية-التنظيمَ العشائري أو القبلي كما نشأ

(5) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 144.

(6) وديع حداد، "المقومات الجغرافية للأقليات الدينية في الولايات العربية الآسيوية في السلطنة العثمانية"، في: **الأقليات والقوميات في السلطنة العثمانية بعد 1516: أعمال المؤتمر الذي نظمه قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الفرع الثاني بالتعاون مع الجمعية التاريخية اللبنانية في 28 و29 و30 نيسان 1999**، منشورات الجمعية التاريخية اللبنانية (بيروت: الجمعية التاريخية اللبنانية، 2001)، ص 106.

تاريخيًّا، مثلما يشير الشيخ محمود صالح (الزللو) (1912-1998) في تفسيره لهذه البنية الاجتماعية، حيث يقول: "إن العلويين، وهم عرب أقحاح، وبحكم أنهم من قبائل متفرقة ومن بيئات مختلفة، فقد ألجأهم واقع حالهم إلى التقيد بعادات العشائر العربية، والسير على النهج القبائلي المتَّبَع، فألقوا مقاليد أمورهم إلى رؤساء يصرفون شؤونهم وينظمون إدارة أحوالهم"[7].

لكن خلافًا لرأي متواتر حول وجود رابطة النسب بين أفراد العشيرة الواحدة، فإن هذه الرابطة ليست في صلب البنية العشائرية التي لا تنطوي على قرابة الدم الموجودة عادة في مثل هذا النظام[8]، ويؤكد ذلك باحثان معنيان بجمع المعلومات الدقيقة عن كل ما يتعلق بالطائفة، الأول يُدعى بلانش، وهو دبلوماسي فرنسي ونائبُ قنصل فرنسا في طرابلس-لبنان، ففي حديثه عن العشائر العلوية، ذكر في مقالة كتبها في 15 آذار/ مارس 1859

(7) محمود الصالح، **النبأ اليقين عن العلويين**، قدم له محمد عنبر، ط 3 منقحة ومزيدة (اللاذقية، سورية: دار المرساة، 1997)، ص 182.

(8) يرى خونده، وغيره أيضًا، أن الرابطة العشائرية رابطةُ نسب، لكنه يذكر في ما بعد أسماء عائلات كثيرة انضمت إلى عشيرة الخياطين وعشيرة الحدادين، وعشيرة النميلاتية، لأسباب سياسية؛ ويذكر أيضًا دخول عائلات تركمانية إلى المذهب العلوي "حفاظًا على رزقها" (محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 59، 219-220؛ إميل عباس آل معروف، **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر: خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة**، ج 3 (طرابلس، لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ص 26)؛ كما أن ظاهرة الانتقال من عشيرة إلى أخرى لأكثر من سبب معروفةٌ، وقد أشار منير الشريف إلى واحد منها، هو البحث عن حماية: "كثير من الأفراد يندمج بعشيرة غير عشيرته ليحتمي برئيسها ورجالها من مصائب الزمان" (منير الشريف، **المسلمون العلويون: من هم وأين هم**، ط 3 (دمشق: المطبعة العمومية، 1961)، ص 116)، كذلك يورد آل معروف أمثلة كثيرة عن انتقال عائلات من عشيرة إلى أخرى (آل معروف، ص 26)، وثمّة ظاهرة معروفة هي المقايضة، حيث يتبادل زعيما عشيرتين قريةً موجودة في منطقة نفوذ الأول بأخرى موجودة في منطقة نفوذ الثاني. وكلها قرائن تنفي وجود رابطة النسب بين أفراد العشيرة الواحدة.

عن إسماعيل خير بك، أنها أقرب إلى "الطوائف الحرفية (corporations) من كونها عائلات تتحدر من أصل مشترك"[9]؛ والثاني كندي يدعى ستيفان وينتر، وهو باحثٌ معاصر متخصص بالسياسات العثمانية تجاه الجماعات الريفية والعشائرية جنوب الأناضول، إذ يقول عنهم: "على غرار الجماعات السكانية الأخرى الشبيهة في طول الإقليم وعرضه، لم يكن النسبُ الأبوي عند العلويين اللبنةَ الأصلية في بناء مجتمع العشيرة، وإنما آلية تنظيمٍ طبَّقتها الدولة"[10]؛ ذلك أن من المعروف في العلوم الاجتماعية أن "الأصل المشترك ليس قاعدة بيولوجية صارمة بقدر ما هو رواية متخيلة وملائمة لإرساء الروابط والالتزامات الاجتماعية"[11] إذ يمكن دائمًا قبول أعضاء جدد ضمن سلالة القبيلة – وهو ما يسميه علماء الإناسة "القرابة الوهمية أو المصطنعة" – مثلًا، تضم القبائل العربية من يُعرفون بـ "الموالي" وهم فئتان لا ترتبطان بصلة دم مع أبناء القبيلة: "الحلفاء" الذين طردتهم قبيلتهم الأصلية فالتجأوا إلى غيرها، و"العتقاء" الذين كانوا عبيدًا ثم أُعتقوا.

-2-

نتيجة حاجة الجماعة البشرية إلى تنظيم الحياة اليومية ومشاكلها من جهة، وإلى الرعاية الروحية من جهة أخرى، تولّتْ فئةُ المشايخ هذه المهمة المزدوجة، التي عبّر عنها أحمد عزت عبد الكريم في تقديمه لكتاب **الإدارة العثمانية في ولاية سوريا 1864-1914م**، حين وصف

---

(9) Blanche, "L'Ansarié Kair-Beik," *La Revue européenne*, tome XII (1860), p. 388.

(10) ستيفان وينتر، **تاريخ العلويين: من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية**، ترجمة باسل وطفة وأحمد نظير الأتاسي (الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)، ص 198.

(11) فرانسيس فوكوياما، **أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية**، ترجمة معين الإمام ومجاب الإمام، ج 1 (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016)، ص 96.

النصيريين بأنهم عاشوا "في عزلة تحت حكم شيوخهم الإقطاعيين"[12]. يهمنا من هذا الاقتباس وصفه الشيوخ بأنهم هم الحكام، وهذه الفرضية التي نتبناها، دون صفة الإقطاعيين التي جاءت متأخرة. وفي الحقيقة ينفي بلانش، في المقالة المذكورة آنفًا، وجودَ إقطاعيين عند العلويين حتى عام 1859م، فهو يقول إن النصيريين في صافيتا "هم أنفسهم أصحاب الأرض [...] وما من أرستقراطية إقطاعية عندهم، ولا نظام أقنان، ولا نظام إقطاع؛ لا يوجد سوى أفرادٍ حابَتْهم الثروة إلى حدّ ما"، ويُعرفون بالرؤساء أو المقدمين[13]. جاء هذا الكلام بعد عام واحد من صدور قانون الملكية الخاصة للأراضي الذي مهّد لظهور الإقطاع في ما بعد. لكن، في جميع الأحوال، نرى أن الشيوخ الذين كانوا يتولون الرئاسة الدينية في عشيرتهم، كانوا يتولون الرئاسة الدنيوية أيضًا، وكانوا على شيء من اليسر المادي، وسعةٍ في الممتلكات.

توزعت الجماعة إلى عشائر تبعًا للمنطقة الجغرافية التي تسكن فيها؛ وكان الشيوخ صلةَ الوصل التي تربط بين أبناء الطائفة وذلك لكثرة تزاورهم، وتدخّلهم في فضّ النزاعات، إذ كانوا يُعدّون "مثقفي" الطائفة بالمعنيدَّ الدقيق للكلمة بسبب اهتمامهم بالشأن العام للجماعة التي يرعونها؛ وكان يُطلق عليهم تعبير "الخاصَّة" مقابل "العامَّة" وهم بقية أبناء الطائفة، وذلك بسبب تمكنهم من القراءة والكتابة، واطلاعهم على الكتب، واستحواذهم على المعرفة الدينية؛ لهذه الأسباب كان عليهم أن يظلّوا النموذجَ القدوة في أقوالهم وفي أفعالهم، وهو النموذج الذي نبحث عنه في هذا البحث.

مضت هذه الجماعة إذًا في هذه المنعزلات برعاية المشايخ ترافقهم كتبهم المخطوطة التي تتناول في معظمها مواضيع دينية وأشعارًا،

---

(12) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914م**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 294.

(13) Blanche, p. 387.

ينسخونها من جيل إلى جيل؛ وشأنهم شأن الجماعات المنعزلة، تكيفوا شيئًا فشيئًا مع العادات التي فرضتها عليهم "البيئة الطبيعية القاسية، ونمط الحياة المنعزلة، والجوار الاجتماعي المختلف دينيًّا، والخلاف السياسي مع السلطات المتنوعة"؛ فتمايزت طقوسهم شيئًا فشيئًا بتأثيرٍ هذه العوامل، وبدت مختلفة عن الطقوس الإسلامية الظاهرة، فتعزز الباطن على "حساب الظاهر"، ومن طبيعة الأمور أن يتزايد هذا الافتراق إذا ما استمرت الظروف على ما هي عليه، الأمر الذي دفعهم إلى مبدأ التقية، فكان ذلك من أهمّ الاختلافات التي اصطبغت بها هذه الطائفة؛ إذ يرى الشيخ عبد الرحمن الخير (1322-1406هـ/ 1904-1986م) أن جملةَ أسباب دعت العلويين إلى العزلة في الجبال، وإلى "التكتم في إقامة شعائرهم الإسلامية الخاصة والتساهل في التظاهر ببعض شعائر الأقوياء المسيطرين يومئذ، حفظًا لكيانهم الطائفي وحقنًا لدمائهم. وعلى توالي الأيام أصبح التكتم شبه غريزة فيهم، ودخل ذلك التظاهر ببعض الشعائر الأجنبية عن الإسلام في عداد عاداتهم، لا يستنكره جمهورُهم ولا تُقرّه خاصَّتُهم، وهذا ما جعل الظنونَ تحوم حول معتقداتهم، وذهاب الآراء في التخمين والتقوّل كل مذهب".

نقرأ في هذا الاقتباس عبارات ومفاهيم "تطورية"، عن التكيف، والبقاء، واكتساب عادات جديدة تصبح مع الزمن بمثابة عادات أصيلة، ما يغري بقراءة هذه التحولات من منظور الداروينية الثقافية، والنظر إلى ما دخل طقوسَ هذه الطائفة من تغيرات نظرةً تاريخية تبحث عن هذه العوامل محددة؛ وهذا ما فعله "الخيِّر" الذي يتابع تحرّيه عن تاريخ هذه التحولات قائلًا:

"ولا نعلم بالتدقيق تاريخ تظاهرهم بالعادات الغريبة عن الإسلام، ولكننا نرجح أن بعضه كان على عهد الصليبيين وبَعدهم؛ نستند في ترجيحنا هذا إلى أن السلَف لم يكونوا يعترفون بهذه العادات كشعائر

مذهبية، بدلالة أنها لم ترد في أشعارهم ولا في آثارهم التي بين أيدينا، ولأنه في بعض نواحي البلاد لا أثر البتة لهذه العادات، فهناك وسط صافيتا وساحلها ليس فيهما من يحسب حسابًا للميلادية أو القوزَلّي (أي يوم أول السنة الميلادية على الحساب الشرقي)، وهناك الجهة الجنوبية من البلاد (أي أقضية طرطوس، صافيتا، تلكلخ)، فإن أهاليها لا يعرفون متى تكون الزهورية (أي 15 نيسان شرقي) التي يتجمهر فيها أهل الشمال (قضائي [كذا] صهيون واللاذقية)، في حين أن الساكنين وسط البلاد (أقضية جبلة، بانياس، مصياف) يقيمون موسم الرابع من نيسان شرقي في مواقع عديدة بقصد البيع والشراء، هذا الاختلاف البيّن كما يرى القارئ الكريم، وعدم ذكر السلف لهذه العادات، يجعلنا نجزم بأنها دخيلة وحديثة العهد"[14].

كان هذا الرأي، الذي طرحه الخيِّر في تاريخ متأخر، في عام 1938، في مجلة **النهضة**[15]، خلاصةَ رأي شيوخ سبقوه منذ أواسط القرن التاسع عشر، فقد جاء في ترجمة الشيخ محمد سلمان (المزارع) (1231-1316هـ/ 1815-1898م) أنه اشتهر بـ"الغيرة الفائقة على تطبيق أحكام الشريعة الغراء ومحاربة الخرافات والعادات الدخيلة، وكان رحمه الله يبالغ في ذلك إلى حدٍّ أنه كان يفتي بكراهية الأكل من الجزور المذبوحة في (القوزَلّي- رأس السنة الشرقية) مستندًا إلى أنها في ما أُهلّ به لغير الله، ويشفع له في هذه المبالغة أن بعض العامة كانوا

(14) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 12-13.

(15) أصدرها الدكتور وجيه محي الدين في طرطوس بين تشرين الثاني/ نوفمبر 1937 وحزيران/ يونيو 1939، بالاشتراك مع نخبة من الشباب العلوي من أبناء الشيوخ، ومنهم حامد حسن وعبود عبود ومحمد عبد الرحيم ويوسف أحمد، وبالتعاون مع المثقف السُّنّي محمد المجذوب والمسيحي زاهي عرنوق.

يذبحون قبل القوزلّي بيوم واحد ذبيحةً يسمونها 'ذبيحة الحرام'"[16]، وقد أخذ عنه الشيخ عبد الله الخير "إنكار 'القوزلي والبربارة' وما يتعلق بهما من طقوس أجنبية عن المذهب الجعفري (العلوي) وبرز في محاربتها والتغلب عليها"[17].

لقد أخضعت الحركات الإصلاحية بشكل عام الظواهرَ الدينية للقراءة التاريخية، وأطلقت تسمية "البدع" على ما رأته دخيلًا، فهذه الحركات حين ترفض الممارسات الحاضرة والطقوس الراهنة، وتعود إلى "السلف الصالح"، ترى أن هذه الممارسات والطقوس (البدع) ظواهرُ تاريخية، ظهرت في أزمنة محددة، لأسباب معينة، وبتأثير ظروف خاصة، ثم اقترنت بالدين. ومن ثم، فإن هذه الحركات تَنسب التخلفَ الذي تتصف به الأمة في الوقت الراهن والمشاكلَ التي تعاني منها، إلى هذه التغيرات التي ابتعدت من ممارسات "السلف الصالح" وتعاليمه. وهكذا ينطلق الإصلاح -بشكل عام - من هذه "القراءة التاريخية" تحديدًا، التي تدعو إلى التخلص من شوائب التاريخ. أما الفرْق بين حركة وأخرى فيكمن في مقدار العودة إلى هذا السلف وتقليده، ومقدار التوجه إلى المستقبل والاقتراب منه. يمكن القراءة التاريخية إذًا أن تكون أداة إصلاحية-تحديثية، وأداة سلفية-تقليدية في آن واحد.

تنطلق فكرة الإصلاح من هذا التساؤل عما هو أصيل في المذهب وعما هو دخيل عليه، وهو الذي كان مطروحًا في أذهان عدد من شيوخ القرن التاسع عشر، وفيه تكمن رغبتهم في تنقية المذهب من أجل العودة إلى الأصل، شأنهم في ذلك شأن شيوخ الإصلاح في بقية المذاهب الإسلامية.

---

(16) الخير، **يقظة المسلمين العلويين**، ص 28.

(17) المرجع نفسه، ص 31.

في ظروف كهذه، أصبح الشيوخ يعيدون إنتاج ثقافتهم مرة بعد مرة عبر نسخ المخطوطات، فتتعرض للتصحيف ولإدخال مؤثرات جديدة من الجوار، مع جهل متزايد على مر الزمن بأصول اللغة وقواعدها. ومن هذا المنظار، يجب النظر إلى بيئة هؤلاء الشيوخ - أو مثقفي العلويين - في القرن التاسع عشر؛ هذه البيئة التي يلخصها أبلغ تلخيص الشيخ عبد اللطيف سعود (1880-1953) حيث يقدم صورة عن حالة المجتمع من النواحي الاجتماعية والسياسية والثقافية خلال ذلك القرن، فهو يفيدنا في اكتشاف أهمية البذور النهضوية والإصلاحية التي نبتت في تلك التربة، والتي سنبحث عنها في مجمل سِيَر هؤلاء الشيوخ، وقد ورد هذا الاقتباس في تقديمه لمخطوطة **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (1286-1361هـ/ 1866-1942م):

"لأن أمته في أول نشأته لم تكن تُعَدّ حيَّةً حياةَ علم وأدب، بل مَيّتة مِيتَةَ جهل وانحطاط، والسبب في ذلك انقطاعُها عن العالم المتمدن واعتزالها في الجبال الوعرة المقفرة إلا منهم، فلا سنيّ ولا شيعيّ ولا يهوديّ ولا نصراني ينقل إليهم حضارة أمته وآداب ملّته، فأولئك يستوحشون منهم ولا يأمنون على حياتهم وأموالهم بمخالطتهم والسُكنى معهم؛ وهؤلاء لا يرون منهم إلا بغضًا وعداوة وإيقاعًا بهم عند الحكام، وسعيًا لتجريد الحملات العسكرية لقتلهم وحرق بيوتهم ومزارعهم بحجة أنهم يعيثون فسادًا في البلاد، ويعصون الحكومة بدفع الأموال وتجنيد الرجال؛ ولاستيحاشهم من بعضهم بعضًا تقاطعوا، وانفرد العلويون في جبالهم وبعضِ سهولها، فلم يتصلوا إلا قليلًا بالمدن والمتمدنين، واستغنوا بكتبهم المصحَّفة والمحرَّفة (والتي لا تشتمل إلا على ذكر الدين) عن كتب الأدب واللغة والفلسفة والتاريخ وغيرها، وكثرت بينهم الخرافات وفشت عندهم التكهنات وغلبت على عامتهم الأمية، حتى لا يكاد يوجد

فيهم من يقرأ القرآن فضلًا عن غيره من كتب العلم؛ وخاصّتُهم وهم المشايخ، يكتفي أكثرهم بقراءة ربعه الأخير، وأقلُّهم به كله، مع حفظ ما تمس الحاجة إليه بالتأمُّم في الصلاة وأدعية الزكاة؛ ولعدم معرفتهم باللغة وأساليب المنطق والبيان، شوَّهوا كتبهم القديمة بالنسخ، والحديثةَ بسوء التأليف والتأويل، فلم يأت زمانُ الأستاذِ المترجَم [الشيخ سليمان] إلا وكانت هذه الحالة قد بلغت الحد الأقصى والغاية التي لا يفصلها عن الوحشية فاصل"[18].

يتفق الخيِّر معه في تشخيص الحالة، ثم يوضح مآل هذه العزلة وهذا الجمود بالنسبة إلى الجماعات كلما طال بها الزمن، ومدى تضخم الفروق التي تميز بين أبناء الأمة الواحدة، مشددًا على التناسب الطردي بين شدةِ القطيعة عن بقية مكونات المجتمع، وتزايدِ الفروق بين هؤلاء وأولئك[19]، فيقول:

"من الثابت أن التقاطع أو حياة العزلة تسبب نشوء فروق ومميزات بين أبناء الأمة الواحدة المتقاطعة، وعلى التوالي يسبب ذلك انحطاطَ الهيئة الاجتماعية، بل اندثارَها إذا طالت المدة. بقدر شده التقاطع والعزلة تكون الفروق ويكون الانحطاط والتأخر..."[20].

ويرى محمود صالح (الزللو) أن الخروج من هذا الوضع قد أصبح قائمًا بعد ظهور نخبة من شيوخ الإصلاح العلويين الذين سينقلونهم من حياة "الركود والانكماش" التي عاشوها "أجيالًا طوالًا" تنازعتهم خلالها:

---

(18) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص ب-ج. النسخة بخط شعبان علي مؤرخة في 17 أيار/ مايو 1985.

(19) قياسًا على نشوء الأنواع (speciation) في "نظرية التطور"، الذي يحصل عندما ينفصل نوع حي بفاصل طبيعي إلى جماعتين، فتمضي كل جماعة في تطورها نحو نوع جديد؛ ويقابله إمكانية تحول الهرطقة في أحد الأديان إلى دين جديد.

(20) الخير، **يقظة المسلمين العلويين**، ص 27.

"ثلاثة أدواء فتاكة كل واحد منها كفيل بأن يقضي على أية فرقة فكيف بها مجتمعة فيهم، حاكمٌ مضطهِد، ومجتمعٌ ناقم، وجهلٌ شامل، إلى أن بعث الله سبحانه فيهم من أنفسهم رجال إصلاح وقادة تفكير أحسوا بما هم فيه وعليه من سوء الحال، وشعروا أن الباعث الرئيسي على ما وصلوا إليه هو ابتعادهم عن المدنية، وانفرادهم عن المجتمع، فبثوا في أبناء الشعب روح اليقظة وحبَّبوا إليهم العلم، وكرَّهوا إليهم الجهل، وحاربوا فيهم الأمية"[21].

ثمّة، إذا لخصنا رأي الشيوخ، ما يشبه الإجماع على دور "العزلة عن المدينة، والانقطاع عن المجتمع"، في واقع الجهل والتخلف الذي كان سائدًا بينهم؛ ومقابل شهادة هؤلاء الشهود "من الداخل"، نجد أن مراقبَين "من الخارج"، هما محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت، قد زارا المنطقة في العقد الثاني من القرن العشرين، وأوردا هذه الرؤية أيضًا من خلال ما لاحظاه من القسوة وخشونة الطباع عند النصيريين في مقاطعة صافيتا، فنسبا ذلك إلى "ما هم عليه من بُعد عن العلم والمدنية"، لكن "رجوعَهم لتأمين صالحهم الذاتي بطريقة سلمية أو خفية، نشأ عن 'احتكاكهم وامتزاجهم بالناس'، وإلا فلا نجد لهذه الطبيعة الساكنة أثرًا في إخوتهم الذين انقطعوا عن الناس وكمنوا في طيّ تلك الجبال الموحشة، وأولئك هم أشد بُعدًا عن هؤلاء من الأنس واللين"[22].

نتيجة ذلك الانقطاع عن الناس وتلك العزلة، في طبيعة الحال، هي ابتعادهم عن المجتمع الإسلامي المحيط بهم، وتعميق الفجوة التي تفصلهم عنه، ومن ثم جهلِ هذا المجتمع بهم وجهلهم به، الأمر الذي أتاح لهذا الجهل المزدوج أن ينسج الأساطير في كلا الاتجاهين، ليصبح

---

(21) الصالح، ص 197.

(22) محمد رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت، ج 2: القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**، الخزانة التاريخية 9، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 345-346.

الحذرُ، لا بل العداء، هو المتحكم في النفوس، من حيث إن الإنسان عدو ما يجهل؛ فللخروج من هذا الواقع المتخلف لا بد من الانفتاح على المدينة وعلى المجتمع؛ على الحضارة وعلى الطوائف الأخرى؛ وسوف يتأكد هذا الرأي حين ينفتح العلويون على الآخرين، فيباشرون إصلاحًا ونهضة يحمل لواءهما المصلحون من شيوخهم. فكيف نلخص الخلفية التاريخية الكامنة وراء هذا التغيير بعد قرون من الركود؟

-4-

قدَّمت حملةُ إبراهيم باشا على سوريا في عام 1831، من خلال الإجراءات التي اتخذتها، مفهومين كانا على قدر كبير من الأهمية في انفتاح هؤلاء القوم على بقية الطوائف وإعادة النظر في واقعهم، وهذان المفهومان هما "مفهوم الدولة" و"مفهوم المواطنة"، وذلك عبر تعريف العلويين بهما. أما الإجراء الأول الذي عرَّفهم بمفهوم الدولة، فهو أن إبراهيم باشا جمع السلاح من الأهالي ثم حمَّلهم إياه جنودًا نظاميين في جيش الدولة، بعد أن تغلب على ثورتهم في عام 1834؛ إذ إن الدولة وحدها هي صاحبة الحق في ممارسة العنف واحتكار السلاح.

الإجراء الثاني الذي عرَّفهم بمفهوم المواطنة، هو أنه دعا إلى التسامح تجاه الأديان والطوائف، وإلى المساواة بين الناس، وطبّق ذلك، مثلًا، بالحكم بالإعدام على من يبتاع، من ضباطه، بنات نصيريات، وبإعادتهن إلى ذويهن[23]؛ كما أنهم سُجِّلوا في الجيش "كجنود مسلمين... فقد كانت

(23) جاء في المحفوظة 5100 من "المحفوظات الملكية المصرية" أن قنصل فرنسا في اللاذقية "يروي قصة البنت النصيرية التي ابتاعها وعتقها، ويقدم جدولًا بأسماء النصيريات اللواتي ابتعن [كذا] لبعض ضباط الجيش"؛ ثم جاء في المحفوظة 5149 أن محمد علي باشا أرسل "إلى إبراهيم باشا بوجوب التحقيق في التهمة التي وجهها وكيل قنصل فرنسة في اللاذقية إلى أيوب آغا البلوكباشي ورئيس التفكجية، حتى إذا ثبت أن أيوب آغا المذكور ابتاع البنات [النصيريات] عمد السرعسكر إلى إعدامه وإعادة البنات المذكورات إلى ذويهن-13 شعبان

مراجعةُ المصريين لحالة العلويين القانونية أوّل فرصة حقيقية لكي يحسِّن العلويون وضعهم الاجتماعي وحالتهم الأمنية"[24]؛ وعليه، تَشكلَ عندهم شعورٌ بالاقتران بين "الحقوق والواجبات"؛ أضف إلى ذلك أن إلغاء إبراهيم باشا نظامَ الالتزام في عام 1834، قد حررهم من تسلط الملتزمين وظلمهم. وهكذا كان احتكاكهم بالمصريين خلال حملة إبراهيم باشا عاملًا مفصليًّا في انفتاحهم على المجتمع، خصوصًا عند علويي السهول - المسالمين - الذين رحبوا بدخول جيشه سوريا[25] في حين "اتخذ أكثر أهالي الجبال تقليديةً والخاضعين إلى زعامة الأعيان موقفًا أشد عداوة للنظام الجديد"[26]؛ فللتعريف بالدولة لا بد من الصرامة، وللتعريف بالمواطنة لا بد من الإنصاف والعدل، وقد عبَّر سليمان الأحمد في رسالته إلى محمد كرد علي عن أثر اقتران الصرامة والعدل، الذي تركه الحكم المصري في تلك الحقبة، حين كتب "لما حَكَمَ إبراهيم باشا قطَعَ دابرَ أهل الفساد، وضرب الأمنُ أطنابَه بحيث لم يكن يُسمع في عرض البلاد وطولها نهبٌ، ولا قطع سبيل، فرتع الأنامُ في بحبوحة الأمن مدَّةَ حكمه، الذي كان مع 'صرامته نموذجَ العدل والإنصاف'"[27].

سنة 1253هـ". يُراجع: أسد رستم، **المحفوظات الملكية المصرية: بيان بوثائق الشام وما يساعد على فهمها ويوضح مقاصد محمد علي الكبير، المجلد الثالث: 1251-1254هـ/ 1835-1839 م** (بيروت: المطبعة الأمريكية، 1942)، ص 277، 288. ينقل هاشم عثمان الخبرين، ويقدم لهما بأن إبراهيم باشا، مثلما كان "متسامحًا عطوفًا في تعامله مع الأهالي، كان شديدًا حازمًا مع ولاته ومرؤسيه..." (هاشم عثمان، **تاريخ اللاذقية 637م-1946م**، دراسات الاجتماعية 25 (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، ص 80). لكنه يحيل إلى المجلد الرابع، وليس الثالث، من "المحفوظات" من دون تحديد الطبعة التي اعتمدها.

(24) ليون ت. غولدسميث، **دائرة الخوف: العلويون السوريون في الحرب والسلم**، ترجمة عامر شيخوني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016)، ص 130.

(25) الطويل، ص 391.

(26) وينتر، ص 283.

(27) محمد كرد علي، **خطط الشام**، ج 3 (دمشق: مكتبة النوري، 1983)، ص 107.

وبعد خروج الجيش المصري، أتت الإصلاحات العثمانية التعُرفت بـ "التنظيمات" في عام 1839، وكَرّست المساواة بين الرعايا بغض النظر عن معتقداتهم الدينية؛ ولم يتأخر الزمن حتى وصل المبشرون البروتستانت إلى المنطقة مستهدفين العلويين في الدرجة الأولى، الأمر الذي لفت نظر العثمانيين إلى أهمية إبقاء الأخيرين ضمن إطار الجامعة الإسلامية التي دعا إليها السلطان عبد الحميد في عام 1876، ومن ثم الاعتراف بهم والتعامل معهم بطريقة جديدة كما سنرى لاحقًا. هذه هي بشكل عام الخلفية التي أحاطت سِيَر الشيوخ التي سنتعرّف إليها.

-5-

سنستعرض في هذا البحث كيف كانت مواقف هؤلاء الشيوخ الذين عايشوا الظروف الجديدة التي حصلت في القرن التاسع عشر الطويل، قياسًا إلى تسمية المؤرخ إريك هوبزباوم، لكن بتحديد مختلف، حيث إنه يمتد في بحثنا من بداية القرن التاسع عشر حتى الانتداب الفرنسي وإعلان دولة العلويين في عام 1920، وهو الحدث الذي سبَّب انقلابًا في حياتهم، فهو يشمل الشيوخ الذين توفوا في أوائل القرن التاسع عشر، والشيوخ الذين وُلدوا قبل بدء الانتداب الفرنسي؛ وقد اعتمدتُ في بحثي خعلى قراءة سِيَرهم بقدر ما توفر لي من مراجع، فكان أقدم هذه المراجع مخطوطة **تذكرة الأفكار، بذكر السادات الأبرار، المؤمنين الأخيار** للشيخ علي حسن القاضي المعروف بـ "علي بدره" (1220-1300هـ/ 1805-1882م)، التي وضعها في عام 1296هـ (1879م) تلبية لطلب من "الشيخ غانم نجل الشهم الجليل الفضيل الشيخ إسماعيل، مَسْكَنُه بقرية (أوبين)" التابعة لصافيتا، ويقول إنه يقتصر فيه على ذكر الشيوخ الذين "شاهدناهم وعاصرناهم بمدة حياتي" على امتداد القرن التاسع عشر، لكنه كان الأقل عددًا، مقارنة ببقية المراجع، فيمن ذكرهم من الشيوخ بسبب تقيده بذكر شيوخ عصره الذين قابلهم، عدا عن أنه اكتفى، بالنسبة إلى عدد لا بأس به

منهم، بذكر أسمائهم من دون إضافة معلومات أخرى، وقد اعتمدنا نسخةً منقولة عن ابنه حسن علي حسن نسخها في عام 1326هـ (1908م).

كذلك، اعتمدتُ على مخطوطة الشيخ يوسف علي الخطيب (1275-1346هـ/ 1858-1927م) **النسب الشريف**، التي وضعها خلال العقد الأول من القرن العشرين بتكليف من الشيخ محمد أفندي الحمصي من طرسوس، واعتمدتُ نسخة بخط شعبان علي ميهوب (قرية حلبكو).

لكن اعتمادي بشكل أساسي كان على موسوعة حسين ميهوب حرفوش **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غُلاة الشيعة** الأوسع حجمًا والأدق منهجًا، وكان قد بدأ في تأليفها في مطلع شبابه، في عام 1332هـ (1912م) "وكان يطوف القرى والجبال والمزارع مع مرافقه الخاص"، الذي رافقه كاتبُ سيرته في ثلاث رحلات، جرت خلال كلٍّ منها زيارة عشرات القرى[28]؛ وضمّت الموسوعة تراجم معظم الشيوخ في خمسة مجلدات، وقد أضاف إليها عبد اللطيف سعود حواشي وتعليقات، ثم أكمل ناشرُها، إبراهيم حرفوش، في مخطوطة **المستدرك في خير الصنيعة** ترجمةَ بعض الشيوخ اللاحقين، وهو الذي نسخ كلتا المخطوطتين بخطه وأنهى نسخهما في عام 1994. وأودّ أن أشير هنا إلى أن معظم الاقتباسات المأخوذة في بحثنا من **خير الصنيعة** قد اقتبسَتْها مؤلفاتٌ أخرى، مثل كتاب إميل عباس آل معروف **تاريخ العلويين في بلاد الشام**، الجزء الثالث، وكذلك **معجم أعلام العلويين** للمحامي محمد أحمد علي، الصادر عن دار المحجة البيضاء-بيروت، 2002، ويمكن العودة إليهما أيضًا.

وقد أشار حرفوش في مقدمة كتابه إلى أنه اطلع على مخطوطة الخطيب وأخذ عنه؛ وأشار الخطيب بدوره إلى أنه اطلع أيضًا على **خير الصنيعة**،

---

(28) علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 64.

ما يعني أنه حصل تقاطع في فترة تحرير الكتابين الذي استغرق سنوات عدة كما هو متوقع في وضع كتب كهذه؛ وفي حين أن الخطيب اعتمد ترتيبًا أبجديًّا لأسماء الشيوخ، فإن حرفوش حدد منهجه بأنه اعتمد ترتيبًا "حسب قرونهم وأعصارهم، بالتكلم عنهم بأول القرن أو وسطه وآخره، وتولُّدهم ووفياتهم حسب الإمكان، والنظر بالذِّكر لأحدهم، وقطعه بمن عاصره من القرائن... ولم نتّكل على السمعيات"[29]، ما يجعله أقرب هذه الكتب إلى ما يسمى في التراث العربي **الطبقات**؛ ويمكن بالتأكيد تصنيف البقية معه، فهي تتناول بالفعل الأجيال المتتالية من هؤلاء الشيوخ، وتتصف كلها بأنها متواضعة في ما تقدمه من معلومات، خصوصًا ما يتعلق منها بالتواريخ، مقارنةً بكتب التراجم التي تمتلئ بها خزانة المكتبة التراثية العربية.

علينا أن لا نغفل عن أن عددًا لا بأس به من كتب التراجم صدر في العقود الأخيرة من القرن العشرين، غير أنه إما أَخَذ عن مصادرنا هذه، ومن ثم لا يُغني الموضوع، وإما اقتصر على ذكر شيوخ القرن العشرين كما في **تاريخ الآباء ميراث الأبناء** للشيخ بلال محمود بلال (ولد في عام 1930) الذي صدر في ثلاثة أجزاء، وتَرجم فيه "الذين عاصرتهم وشاهدتهم في حياتي"[30]، الأمر الذي جعل رجوعنا إليه محدودًا.

كذلك عدنا إلى ما ورد في كتب أخرى مثل الرسائل والدواوين الشعرية، التي استطعنا الوصول إليها حين كانت ترد فيها نبذة من سيَرهم، سواء بخط المؤلف أم بخط جامع الديوان وناشره، وكذلك إلى بعض الشهادات أو الوثائق من أقارب هؤلاء الشيوخ، وإلى عدد من كتب الرحلات أو كتب عن تاريخ العلويين؛ ونشير، في النهاية، إلى أننا أبقينا الاقتباسات على حالها في حال وجود أخطاء فيها ولم نتدخل في صوغها.

---

(29) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 146.

(30) بلال محمود بلال، **تاريخ الآباء ميراث الأبناء**، ج 1، ص 9.

أخيرًا، كنت مُلزمًا، من باب الأمانة المنهجية، كتابة التواريخ الهجرية كما وردت في النصوص المرجعية التي عدت إليها، ورأيت أن أحوّلها إلى التاريخ الميلادي الأكثر تداولًا، لكي يبقى القارئ على صلة بالتاريخ الذي يتعامل معه يوميًّا، ولم يكن من حقي استبدال هذه بتلك، الأمر الذي أثقل النص على القارئ، فالعذر منه؛ أمّا التواريخ الميلادية فقد أبقيت عليها كما وردت في مصادري.

التراجم

مقاربة بروسُبوغرافية

تشكو دراسةُ الأثر النهضوي في الشيوخ العلويين من ندرة، إن لم يكن من انعدام، المصادر التي تناولت هذا الجانب، وتصطدم بصعوبة منهجية هي قلّة التراجم العامة والسير الذاتية؛ وهي حتى في حال وجودها تكون موجزة غاية الإيجاز، إذ تقتصر في معظم الأحيان على قصائد قالها المترجَم في مدح غيره أو قالها غيرُه في مدحه، وكلها تأتي إلى ذكر مناقب الممدوح والقيم التي تبناها، وأحيانًا قليلة إلى بعض الحوادث التي عاشها أو حصلت في حياته؛ وينقصها في كثير من الأحيان ذكر التواريخ المتعلقة بالميلاد والوفاة أو بالحوادث، رغم قرب الفترة الزمنية التي اخترناها إطارًا لهذا البحث، حيث يُفترض أن تكون التواريخ عالقة في الأذهان. وسبق أن أشار عبد الرحمن الخير إلى قصور اهتمام كتب التراجم بالتأريخ أو بـ"التحديدات الزمنية"، بحسب تعبيره، فقد كتب: "يصعب جدًّا على الباحث في تاريخ العلويين أن يستند من كتبهم على التحديدات الزمنية، ذلك لأنه لم يصل إلينا من آثار علمائهم شيء يبحث في غير الدين، اللهم إذا استثنينا بضع [كذا] كتب في ترجمةِ الأولياء الصالحين من العلماء المدققين ترجمةً دينية تشير إلى ملخص اعتقادهم وبعض أشعارهم الدينية، ويندر أن تَذكر هذه الترجماتُ سنتي الولادة أو الوفاة، فلا تكاد تخرج عما استثنيناها منه"[1].

(1) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 17.

وهذا ما عاناه حسين حرفوش، وهو يضع موسوعته، حين توثيق تواريخ ولادة من يترجم لهم ووفاتهم، فوضع منهجًا حدده كاتبُ سيرته، بأنه "إذا ما تحقق من ولادةِ أو وفاةِ أحدهم اعتمادًا على مخطوط، أو حسابِ جُمَّل قد ذكره الأديب نفسه، دوَّن ذلك، وأحيانًا يلجأ إلى تحديد القرن من مقارنة الشخص بمعاصريه... وقد يأخذ ما كُتب على ضريحه كوثيقة، كما يحدد مكان دفنه، ومقامه ونوع المقام..."[2]. ونذكر هنا أن المصادر الموثوقة، في خصوص التواريخ، تكاد تقتصر على "النقوش الحجرية" المبنية في صناديق الأضرحة التي تذكر سنة الوفاة، أو فوق مداخل المساجد والقباب وتذكر تاريخ بنائها؛ والمصدر الثاني هو "الأشعار" التي تستخدم "حساب الجُمَّل" لتؤرّخ حدثًا محددًا، كسنة الوفاة أو البناء... أيضًا؛ والمصدر الثالث هو ما يرد في "نهاية المخطوطات" من تواريخ يدوِّنها الناسخ تخص الانتهاء من نسخ المخطوطة، وأحيانًا تخص بعض ما جرى من أحداث في تلك السنة؛ ونضيف أن بعض المخطوطات كان أصحابها يدونون في "هوامشها" بعض الأحداث التي حصلت في عصرهم. أما اعتماد مقارنة التواريخ المعلومة لبعض الشخصيات بالتواريخ المجهولة لبعض معاصريهم، فهي طريقة تقريبية؛ ما عدا ذلك من التواريخ فهو عرضة للمفارقات التاريخية والمغالطات.

إن الفقر في محتوى هذه التراجم التي بين أيدينا، وغياب أي سيرة مفصلة لهؤلاء الشيوخ - باستثناء بعض الذين عاشوا في القرن العشرين - يجعل المقاربة البروسُبوغرافية (prosopographique) أو (الترجمة الجماعية) طريقةً مناسبة تمامًا لإنجاز هذه الدراسة، فهذه المقاربة تتناول السيرة الفردية بصفتها سيرة جماعية متكاملة تخصّ فئة محددة من الفاعلين الاجتماعيين، وتحديدًا النخب، من حيث إنها الشخصيات الفاعلة

(2) علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 65.

اجتماعيًّا، ومن ثم الأكثر ذكرًا في كتب التراجم بشكل عام؛ وحين تتناول هذه المقاربةُ سِيَرَ أفرادٍ فذلك من حيث علاقتهم بالجماعة التي ينتمون إليها، وبالمجتمع الذي يؤدّون فيه دورهم فاعلين تاريخيين(3).

-1-

حددنا زمن دراستنا بالقرن التاسع عشر، لا بسبب أهمية التغيرات التي حصلت خلاله في المنطقة ومدى تأثيرها فحسب، بل لأن مطلع هذا القرن شهد حدثين مهمّين في صميم هذه الطائفة أيضًا، الأول هو الانفتاح على المذاهب الإسلامية الأخرى، الذي كان بداية الالتزام بتطبيق الأركان الشرعية، وإعادة الارتباط بالإسلام، وسنعود إليه في سياق البحث؛ والآخَر هو التساؤل عما هو غامض في سيرة المكزون الذي دفع إليه شكٌّ في أحد مفاصل سيرته، فكان ذلك مؤشرًا لبداية الفكر النقدي، وهذا ما سنعرضه هنا.

إننا نجد في التساؤل الذي طرحه في مطلع ذلك القرن الشيخان سلمان (بيصين) (1153-1228هـ/ 1740-1813م) وخليل النميلي (1151-1231هـ/ 1738-1815م)، في خصوص البحث عن الأمير حسن المكزون السنجاري وذريته، بدايةَ التفكير النقدي عند الشيوخ، أعني التفكير الذي يقوم على التساؤل، أي على الشكّ؛ فعلى الرغم من محورية هذه الشخصية في تاريخ الطائفة، ما زال الغموض يكتنف سيرتها، الأمر الذي دفع الشيخين المذكورين إلى البحث عنها لاستكمال هذه

---

(3) محمد المبكر، "البروسبوغرافيا في الدراسات التاريخية"، **مجلة أمل**، مج 5، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 1998)، ص 7-17.
من الملاحظ قلة استخدام الباحثين لهذا المنهج، وهذا سبب إبقاء الباحثين القلّة الذين اعتمدوه على تعريب المصطلح من دون اقتراح ترجمة له، وهنا أجتهد وأقترح ترجمته بمصطلح (ترجماعة) الذي أتى من (ترجمة جماعية)، وتشتق النسبة منه بصيغة (ترجماعي، ترجماعية)، فيصبح عنوان هذا الفصل - مثلًا - مقاربة ترجماعية.

السيرة، فأرسلا في عام 1227هـ (1812م) شخصًا يتقصى المعلومات عن المكزون وعن ذريته، أي عن سيرته الحقيقية، وقد نقل أسعد علي عن أحد مراجعه ما نصّه:

"سلمان بيصين وخليل النميلي (من المشايخ المشاهير في القرن الثالث عشر الهجري) البحث عن المكزون وذراريه في سنجار.

يقول راوي هذا الخبر، مقدِّمًا لقصيدة الشيخ سلمان بيصين بهذا الموضوع: أستعين بالله، وبرسوله، وبالمؤمنين، في نقل هذه القصيدة المباركة. تأليف العالم الفاضل، الشيخ سلمان بيصين. وهي مذاكرة جرت ما بين الأستاذين الرئيسين: الشيخ خليل النميلي والشيخ سلمان بيصين، قدسهما الله، آمين.

قد أبدوا أفكارهم الرشيدة، ليقوموا بالبحث عن السيد المكزون، قدس الله العلي سره المكنون، ويسألوا عن ذراريه. هل يوجد له ذرية أم لا...؟

وبعد ذلك أرسلوا، إلى مدينة سنجار، من يختبر لهم إذا كان يوجد بقية أشخاص منهم. وقد أرسلوا الشيخ إبراهيم الجعفر التتنجي، من إخوان حماه، إلى بلاد سنجار، ليحقق ويدقق عن الأمير حسن"[4].

وحين لم يحصلا على جواب مفيد، أرسلا رسولهما مرة ثانية مزوّدًا بقصيدة توحيدية إلى شيوخ سنجار، ويبدو أن النتيجة لم تتغير. وهكذا، بدل أن تجلو حملةُ البحث هذه الغموضَ في سيرة المكزون، زادتها غموضًا، الأمر الذي جعل السؤال مفتوحًا طوال المئتي عام التالية ليتناوله من جديد جيلٌ جديد من الباحثين المزودين برؤية نقدية تاريخية.

---

(4) أسعد أحمد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** (دمشق: دار السؤال للنشر، 1990)، ج 2، ص 325.

تُعدّ شخصية المكزون من أكثر الشخصيات شهرة في تاريخ هذه الطائفة، ومن ثم من أكثرها بدهية، حتى أن كلَّ من أرَّخ للطائفة العلوية ذكر دور المكزون في ثلاثة أحداث تأسيسية: في "الدفاع" عنها، وفي "تثبيت" وجودها في هذه المنطقة، وفي أصل تقسيماتها "العشائرية"[5]، وهذا يضع حالة المكزون ضمن ما يسميه المؤرخون "الأساطير المؤسِّسة" لهذه الطائفة. لذلك، نجد من المهم أن نتوقف أمام تصرف هذين الشيخين، فهما أمام أسطورة مؤسِّسة وما من أحد، في العادة، يتساءل عنها أو يبحث في تفاصيلها، لكن يبدو أنهما وجدا سيرةً غير مكتملة، ويكتنفها الغموض في بعض مفاصلها، فأرادا تأصيلها بالبحث عن ذرية المكزون التي يُفترض أنها تمتلك السيرة المكتملة، لعل هذا الغموض ينجلي.

من طبيعة كل أمر بدهيّ، انتقل شفهيًّا، واستقر في الذاكرة أو في الوعي، سواء أكان حدثًا أم شخصية، أن يمتنع على الاستجواب من حيث إنه مسلَّمٌ به، وهو بذلك يخفي نقاط الضعف فيه، أو ما لحق به من تناقضات مع الزمن بسبب قابليته للتحويرات من إضافة ونقص يصيبان المرويات الشفهية كلها؛ لذلك فإن فكرة التساؤل عما يُعد بدهيًّا، بغيةَ إزالة ما يشوبه من غموض، تعني عدم التسليم به قبل التأكد منه، وهذا يتوافق مع القاعدة الديكارتية الأولى التي تنص على "أن لا أقبل أبدًا أي شيء على أنه حقيقة دون أن أعرف معرفةً جليّة أنه كذلك"[6]. لقد أراد هذان الشيخان أن يحوِّلا سيرة المكزون من "أسطورة مؤسِّسة" إلى "حقيقة مؤسِّسة"، كأنهما كانا يقولان أن "اليقين المسبق" لا يصبح مرجعًا موثوقًا فيه إلا إذا دعمته الوقائع الملموسة. وليس من المبالغة أن نرى في ذلك إدخالَ السلطةِ

(5) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (اللاذقية، سورية: مطبعة الترقي، 1924)، ص 365؛ يُنظر كذلك: علي، ص 493.

(6) رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 94.

العقلية في مجال السلطة الدينية؛ وأن نرى فيه أيضًا ولادةَ البُعد النقدي الذي سيظهر في ما بعد لدى بعض شيوخ هذه الطائفة المنعزلة، فالتساؤل عن خبر غامض هو بداية ممارسة الحقّ في التشكيك الذي هو أساس أي تغيير وإصلاح.

-2-

يبدو أن بحث هذين الشيخين عن سيرة المكزون نجم عن نظرة جديدة إلى "التاريخ" وإلى "الهوية" كانت قد ظهرت في تلك الفترة، فقد سبق لهما أيضًا أن أبديا اهتمامًا بتأريخ الشيوخ المعاصرين لهما، إذ وضع الشيخ إبراهيم النميلي (قرمس) في عام 1215هـ (1800م) قصيدةً مدح فيها "شيوخَ عصره 'بتكليف' من شيخي عصرهما الشيخ خليل بن معروف النميلي والشيخ سلمان بيصين"[7]؛ ثم ظهرت بعد ذلك مجموعة قصائد بالموضوع نفسه طوال القرن جمَعها حسين حرفوش بعضها مع بعض خارج سياق السِّيَر الفردية، الأمر الذي لفت النظر إلى أهمية موضوعها واستقلاله، ومن هذه القصائد: قصيدتان للشيخ حسن رمضان النميلي (ت. 1244هـ/ 1828م)؛ وقصيدة للشيخ حمدان يونس (الحصنين)، وقصيدة للشيخ أحمد علي (القلع) (1258-1311هـ/ 1842-1893م) التي نظمها في عام 1300هـ (1884م)، وهو ينبّه في تقديمه لها إلى أنه ذكر من "جاورهم وزارهم وجالسهم" من الموحِّدين، "وجملتها مئتا بيت تتضمن

(7) أحمد علي حسن، **حمين خلال ثلاثة قرون** (طرطوس، سورية: دار إياس، 1998)، ص 49؛ إميل عباس آل معروف، **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر: خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة**، ج 3 (طرابلس، لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ص 44.

ذكر تسعين شيخًا"[8]، وغيرها من القصائد[9]؛ كما أن الشيخ علي حسن القاضي نفسه كتب قصيدة اسمها "البائية" مدح فيها شيوخ منطقة صافيتا[10]؛ ونضيف إلى ذلك ما درج عليه الشيوخ، في رثاء أحدهم، من ذكر جُملة الذين عرفوهم في حياتهم وماتوا قبل المرثيّ، كقصيدة الشيخ إبراهيم مرهج (بعمرة) (1210-1283هـ/ 1795-1866م) التي قالها في رثاء إبراهيم (قرمس) و"رثى بها رؤساء عصره الذين توفوا قبله"[11]؛ كذلك كَتَبَ الشيخ يونس حسن رمضان (الريحانة) (1240-1300هـ/ 1825-1883م)، "مرثاة مخمسة يرثي بها إخوانه الذين أدركهم وتوفّوا، ... ابتداء من سنة 1230-1280هـ"[12]؛ كذلك قصيدة الشيخ عيسى عمران (كنكارو) (1250-1330هـ/ 1834-1912/ م) التي رثى فيها "الإخوان الذين شاهدهم في عصره"[13]؛ إضافة إلى أننا نجد في ترويسة معظم قصائد المديح العبارة التالية "وقال يمدح فلانًا وإخوان عصره"؛ حتى أنه يحق لنا الكلام عن "قصيدة التراجم"[14] كموضوع شعري ضمن باب المديح.

---

(8) أحمد علي محمد القلع، **الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية** (مخطوط)، ص 133.

(9) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1581 وما بعدها.

(10) علي حسن القاضي، **تذكرة الأفكار بذكر السادات الأبرار المؤمنين الأخيار** (مخطوط)، ص 50-59.

(11) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1206.

(12) المرجع نفسه، ص 1378-1385.

(13) المرجع نفسه، ص 1891-1900.

(14) يجب أن نوضح هنا أن **قصيدة التراجم** لم تبدأ من هذا التاريخ، فقد كتب الشيخ علي الصويري (638-714هـ/ 1218-1294م)، على سبيل المثال، قصيدة "مدح بها إخوان عصره، علماء حلب وسرمين والمعرة والجبل الغربي في بلاد المرقب... وجبلة وغيرها" (علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 182)؛ وكتب الطوسي قصيدة مماثلة في القرن الثامن عشر (حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1155)؛ لكن اللافت منذ بداية القرن التاسع عشر أمران: التكليف بكتابتها، وأنها أصبحت ظاهرةً ملحوظة.

إنهم بهذه الطريقة يؤرخون لمعاصريهم من الشيوخ حتى لا يتحولوا إلى مجرد أسماء يحيط بها الغموض، ومن ثم يصوغ سيرتَها الخيال.

إن اقتصار هذه القصائد على مدح الشيوخ الذين التقاهم الشاعر في حياته، وعرفهم معرفة مباشرة، يجعلها شكلًا مختصرًا من أشكال السير الفردية، فالمدائح بطبيعتها تروي بعضًا من سيرة الممدوح، وتتضمن ذِكر المناقب التي يتصف بها، شأنها في ذلك شأن السير التي وجدناها في كتب التراجم المذكورة، وهذا ما أشار إليه حسين حرفوش حين أوضح أمام قلة المعلومات المتوفرة عن كثير من الشيوخ، "أن ما يجده المُطالع من سيرة وليٍّ، فذاك إما منقولٌ من بحرٍ نُظمَ لنثرٍ من مُثني عليه، وإلا فالمؤلف له الظن الحسن، ولا يتكلف إلا ما لديه إلمامًا للقارئ سيرتَهم"[15]، مما يعدّ أيضًا بندًا من منهجه في تأليف كتابه، حين اعتمد في تسجيل التراجم على قصائد المديح التي قيلت فيهم.

بعد هذه القصائد، أخذ الاهتمام بتراجم الشيوخ بُعدًا جماعيًّا وشكلًا منهجيًّا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فكما ذكرنا، كَتَب في التراجم ثلاثةُ شيوخ في فترة متقاربة جدًّا، وتكمن أهمية ذلك في أن هؤلاء الشيوخ، ومن كلفهم الكتابة، الذين أدركوا قصور التاريخ الشفهي، أرادوا أن يستبدلوا به التدوين الكتابي، أي الانتقال من الأسطرة المتخيَّلة وهي ابنة التاريخ الشفهي، إلى الوقائع أو الحقيقة الملموسة وهي ابنة التاريخ الكتابي، ومن هنا نفهم أنّ أول هذه الكتب، وهو كتاب علي حسن القاضي، كان على غرار قصيدة إبراهيم (قرمس)، وخلافًا لكتابَي الخطيب وحرفوش، يخص الشيوخ الذين "شاهدناهم وعاصرناهم" بحسب تعبيره، فدوَّن ما عاينه بنفسه وليس ما سمعه أو قرأ عنه.

(15) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 145.

لبيان أهمية هذه الظاهرة وفهمها، أعتقد أن من المفيد ربطها بغياب المؤسسة الدينية عند هذه الطائفة، إذ تقدم هذه السير بديلًا عمّا هو موجود في سجلات المؤسسات الدينية لبقية المذاهب والأديان من أرشيف كامل يخص رجال الدين وآثارهم، فيُنظر إليهم كأشخاص حقيقيين لا خياليين، لهم حياتهم وآثارهم ومآثرهم التي يجب أن تُذكر.

-3-

أود، في البداية، أن أوضح أن اعتمادي على التراجم والسير الذاتية لا يعني أنني أتعامل مع وثائق تسمح لي أن أثبت وقائع تاريخية، نظرًا إلى ما يشوب السِّير من مبالغاتٍ، وتقلبات الذاكرة، ذلك أن الذاكرة تحتفظ بالانطباع والانفعال أكثر مما تحتفظ بالحدث المجرّد، فتكون المرويات الشفهية عُرضةً دومًا للإضافة، والنقص، والحمولة الوجدانية والأيديولوجية، والوقوع في المفارقات التاريخية، التي سنرى بعضًا منها في سياق البحث. فالسيرة الذاتية لا تخلو أبدًا من مكوِّن قصصي تخيّلي يندرج في سياق القصة الواقعية، وتتشكَّل من هذا الاقتران بين الواقعي والمتخيَّل "سَرديةٌ" تنطوي، بحكم تشكّلها، على رسالة ذات وظيفةٍ أراد منشؤها أن تنتشر، مما يقرِّبها من القصص التي يراد منها العبرة وليس التاريخ، كالقصص الدينية مثلًا؛ فأنا هنا أَعدُّ "السردية" بمثابة الواقع الموضوعي أو الوجود الموضوعي (réalité objective)، القائم في الأذهان - بتعبير ديكارت - وليس الواقع الفعلي أو الوجود الشكلي، أو الصوري (réalité formelle) المستقل عن الأذهان، فهي تعنينا - تحديدًا - بالشكل الذي انتقلت به، لأنها، بتشكّلها وبانتقالها، تؤدي وظيفةً اجتماعية تربوية في المجتمع، ومن ثم لم أستقصِ الأحداثَ الواردة هنا من مصادر تاريخية أخرى، إلا بحدود قليلة، فالحقيقة "التاريخية" لِما يَرِد من أحداث، تخضع للمقارنة مع وثائق أخرى، وهذا ليس ضمن نطاق اهتمامي، لأن مشروعي هو البحث عن الحقيقة "الاجتماعية الموضوعية" الكامنة في

هذه "السرديات" التي صاغتها الأذهان واحتفظت بها الذاكرة طوال أجيال، وتتناول القيمَ والمواقفَ الإصلاحية التي تبناها هؤلاء الشيوخ في تلك الفترة الانتقالية، وأرادوا أن يدوِّنوها ويروّجوا لها، لتؤدّي وظيفةً تربوية-اجتماعية أكثر منها واقعة حقيقية-تاريخية، فما دامت مدونةً، أصبحت مرجعًا تربويًّا ومرشدًا اجتماعيًّا للآخرين.

الفصل الأول

رئاسة الشيوخ، النموذج القدوة

يتشكل سلّم القيم في أي مجتمع استجابةً لحاجات هذا المجتمع في مواجهة الظروف التي يمرّ بها، ويتغير هذا السلّم بتغير هذه الحاجات؛ فكيف كانت القيم التي تبناها الشيوخ في الظروف التي عاشوها وذكرناها؟

الشيوخ، في طبيعة الحال، شأنهم شأن أي فئة اجتماعية-ثقافية، ليسوا فئة متجانسة، فهناك: شيوخ "مرموقون لا يُرد لهم طلب، ومشايخ متوسطو الحال، ودونهم المشايخ الجوالون"[1]، وهو تصنيف نتبناه لأنه بسيط وعملي؛ ويتضح المقصود تمامًا بهذا التصنيف في ما ذكره صامويل لايد بعد زيارته ريفَ جبلة في عام 1852-1853 عن التمييز الذي يعتمده عامة الناس بين الشيوخ، فقد قالوا له "إنهم ليسوا كالمسيحيين الذين إذا أمرهم كهنتُهم بشيء فعلوه في الحال، فهم لا يتّبعون [دومًا] نصائح مشايخهم. وأضافوا: إن كل من عرف شيئًا من القراءة والكتابة كان يسمَّى شيخًا. لكنهم اعترفوا بوجود عدد قليل من المشايخ مثل إبراهيم سعيد،

(1) عبد الله حنا، **من الجبل العلوي إلى عاصمة بني أمية: دروب الكفاح للطلائع اليسارية ودور دانيال نعمة ورفاقه** (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 36.

أو الشيخ حسن الشمسيني، أو الشيخ حبيب"[2]. باعتماد هذا التمييز، فإن ثمّة فئتين من الشيوخ؛ هناك الشيوخ التقليديون الذين تقتصر مهمتهم على أداء الواجبات الدينية، فَهُم، باعتماد تصنيف أفلاطون، من ذوي "الفضيلة بالمعنى العادي" أو فضيلة النمل والنحل؛ وهناك الشيوخ البعيدون عن التقليد، ويُعدُّون مراجع دينيّة ودنيوية، ورأيهم مطاع عند الجميع، فهم من ذوي "الفضيلة بالمعنى الفلسفي" التي تقوم على العقل والتفكير. لكن لم يتطرق حديث مخبريه عن الشيوخ الجوالين الذين ذكرهم عبد الله حنا، وهم فئة ثالثة تستخدم اللقب لتتسول الزكاة، وسوف تتعدد تسمياتها وفق ما سيرد في ما بعد.

سيكون الحديث هنا عن الشيوخ المراجع، أصحاب "الفضيلة الفلسفية"، الذين يمتلكون القدرة على رفض التقليد وهو شرطُ التغيير والإصلاح، ومن المتوقع أن تكون استجاباتهم تجاه الظروف المعيشية إيجابيةً فاعلة، لا سلبية مستكينة، لأن كُتَّاب التراجم لا يُعنَون إلا بالشيوخ ذوي الأثر والتأثير، الذين تتجاوز شهرتُهم بيئاتِهم المحلية، ومن ثم تستحق سيَرُهم أن تدوَّن لكي تطّلع عليها الأجيال.

أولًا: رئاسة الشيوخ

في تصنيفه للفئات الاجتماعية عند العلويين، يقول الياس صالح اللاذقي (1839-1885) أن كل عشيرة "تتألف من ثلاث طبقات، الطبقة الأولى المشائخ، وهم خَدَمة الدين، وبينهم تفاوت في الغنى والعلم والنسب؛ والطبقة الثانية المقدمون، وهم أصحاب الأرض والنفوذ وهم على تفاوت أيضًا في الغنى والجاه والنسب؛ والطبقة الثالثة الفلاحون

(2) Samuel Lyde, *The Ansyreeh and Ismaeleeh, a Visit to the Secret Sects of Northern Syria with a View to the Establishment of Schools* (London: Hurst and Blackett Publishers, 1853), pp. 210-211.

وهم العامة المساكين"[3]. أتفق تمامًا معه في تقديمه المشايخ على المقدمين، فقد كانت إدارة الحياة اليومية من شأن الشيوخ، ولهذا كانوا يشكِّلون الرئاسةَ الزمنية إلى حد كبير في حياة العلويين، إلى جانب الرئاسة الروحية؛ أما المقدمون فقد كانوا، مع أموالهم ورجالهم وأسلحتهم، يشكلون صلة الوصل مع الدولة التي يُجْبون لها الضرائب، ويضمنون حماية الطُرُق والأمن بشكل عام في المناطق التي يُعهد إليهم بها، الأمر الذي كان يمنحهم في بعض الأحيان سلطات قد يبدو في وهلةٍ أنها تمتد إلى نفوذ الشيوخ؛ وعلينا، للدقة، أن نميز "السلطة" كقوة تنفيذية يتمتع بها المقدمون، من "النفوذ" كسلطة روحية ومعنوية يتمتع بها الشيوخ، ويمكنها في الغالب احتواء الأولى لأنها أكثر ديمومة وتأتي بالوراثة؛ أما المقدمون فقد كان موقعهم، في واقع الأمر، يخضع لصدور قرار من الوالي، وللتجديد السنوي - قبل نظام "المالكانة" الذي سمح لهم بالالتزام مدى الحياة - الأمر الذي لم يسمح لهم بتشكيل سلطة تتجاوز نفوذ الشيوخ، والمقصود بالطبع الشيوخ الرؤساء، أو المراجع، إذ لا يمكن أن يكون كل شيخ رئيسًا.

كان على الشيوخ إذًا إدارة الشؤون الاجتماعية في مناطقهم، الدينية منها والمدنية، فالشيخ -بحسب غولدسميث - يحتل "أهمية فريدة لكل قرية لوظائف مهمة مثل التعليم، مراسم الزفاف، العلاجات الطبية، الحماية من سوء الحظ - الذي غالبًا ما يُنسب إلى الأرواح الشريرة 'الجن' - والتحكيم في المنازعات"[4]، إضافة إلى أنهم ينظمون عمليات الإرث بين الإخوة والأقرباء، ويؤُمّون الناس في الصلاة والمناسبات الدينية، ويجيبون عن

(3) الياس صالح اللاذقي، **آثار الحقب في لاذقية العرب**، حققه وقدّم له وأعد ملاحقه وخرائطه الياس جريج (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 162.

(4) ليون ت. غولدسميث، **شيوخ الدين العلويين: مقدمة موجزة**، ترجمة ناصر ضميرية (الدوحة: مركز الدراسات الدولية والإقليمية، جامعة جورجتاون، 2018)، ص 3.

أسئلة الناس، ويتولون التعليم والوعظ والإرشاد، ومن ثم يجب أن تكون أبوابهم مفتوحة أمام الجميع، وأن تكون آذانهم مصغية لأي شخص، فقد "كان من المتوقع - وعلى نحو صارم - من شيوخ الدين أن يكونوا مضيافين وكرماء مع جميع أعضاء مجتمعهم المحلي الذين يستذكرون باستمرار كَرَمَ بيت الشيخ"[5]. هذه الصفات لا بد منها لتأسيس الثقة والاحترام اللذين لا يُسمع لهم برأي من دونهما، بل ولا يُسألون أصلًا، مثلما سمع لايد من مخبريه.

نجد في استعراض بعض السِّير مدى النفوذ الذي كان يتمتع به بعض الشيوخ، فيُذكر عن الشيخ علي الخيِّر (ت. 1223هـ/ 1808م)، مثلًا، أنه كُلّما "جرت وقائع بين العشائر كان يَكشف عن رأسه تحت ضرب الرصاص بين العشيرتين ويردّهما عن بعضهما؛ ونظرًا لخاطره، وخوف الخطأ بحقه، تكفّ الجماهير عن بعضها"[6]. وقد استلم ثلاثة من آل الشيخ أحمد ميهوب (الحويز) رئاسة العشيرة، أولهم الشيخ عبد الله ميهوب (ت. 1249هـ/ 1833م) الذي "نال سيادة عشيرة بيت الحداد واستلم أمور سيادتها وسياستها"، تلاه الشيخ علي صالح (ت. 1283هـ/ 1866م)؛ والثالث كان الشيخ محمد عمار (ت. 1295هـ/ 1878م)[7]. كذلك جاء في وصف الشيخ يونس ياسين (ت. 1260هـ/ 1844م) أن "أغلب أغراض الشيعة متعلقة عليه، ويفضّ المشاكل على يديه... كان يأمر وينهي ولا خلاف لأمره... رسائله كانت مطاعة ومقبولة أعظم من أوامر الحكومة"[8]؛ وجاء في وصف الشيخ

---

(5) المرجع نفسه.

(6) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1299.

(7) محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 166.

(8) علي حسن القاضي، **تذكرة الأفكار بذكر السادات الأبرار المؤمنين الأخيار** (مخطوط)، ص 2.

حيدر ديب (قصابين) (1228-1308هـ/ 1813-1890م) أنه "كانت له اليد الطولى في عشيرته بعد أبيه"(9)؛ ويقول الخطيب عن الشيخ إبراهيم مرهج أن "الرئاسة له خاضعة وله طائعة"(10)؛ ويقول عن الشيخ معلا أحمد غانم أنه "فائق بالجسارة والكرم... وله اليد الطولى بالإصلاح بين الخصماء"(11). وقد نوَّه لايد، في خصوص النزاعات العشائرية المسلّحة التي حصلت خلال إقامته في قرية "بحمرة" التابعة للقرداحة بين عامي 1853-1859، بدور "الشيخ حبيب" في حسم الخلافات المتعلقة بالقتل والدّيّة، أو المتعلقة بالنزاع على ملكية الأراضي بين العشائر(12)، والمقصود هو الشيخ حبيب عيسى معروف (1225-1275هـ/ 1810-1858م) الذي "كان رحمه الله رئيسًا عالمًا مجاهدًا. ذو [كذا] تواضع لإخوانه، ولينة مع زعامته"(13)؛ كذلك يذكر ليون كاهون في كتابه **رحلة إلى جبال العلويين عام 1878** أن الشيخ إبراهيم سعيد، وسنّه آنذاك 84 سنة - في تقدير المؤلف - تمكّن من أن يعيد إليه مسدسه من العسكري التركي الذي كان قد سرقه منه(14)؛ وهذا الشيخ نفسه كان قد أخبر لايد، حين كان يسعى للحصول على موافقة الشيوخ والمقدمين لافتتاح مدرسته، أن إنشاءها في المنطقة رهن بموافقة الشيخ حبيب عيسى الذي "إذا كان كارهًا للمدارس فسيكون من المستحيل إنشاؤها"(15)، أي أن إنشاء المدرسة التبشيرية رهنٌ بموافقة الشيخ لا المقدم.

---

(9) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1521.

(10) يوسف علي الخطيب، **النسب الشريف** (مخطوط، [1910])، ص 76.

(11) المرجع نفسه، ص 83.

(12) صموئيل لايد، **اللغز الآسيوي المتجلي في تاريخ نصيرية الشام**، ترجمة سيدي محمد زكي ([د. م.: د. ن.]، 2018)، ص 109-110، 114.

(13) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1494.

(14) ليون كاهون، **رحلة إلى جبال العلويين عام 1878م**، ترجمة مها أحمد، تقديم سهيل زكار (دمشق: دار التكوين، 2004)، ص 31.

(15) Lyde, p. 192.

أما المُقدَّمون أو الملتزمون من جهتهم، وهم الذين يمتلكون المال والقوة من رجال وسلاح، فقد كانوا يهبون الأراضي إلى المشايخ احترامًا وخضوعًا؛ إذ يذكر منير صقر، على سبيل المثال، أن آل شمسين وهم ملتزمو صافيتا، أي حكّامها، أوقفوا في القرن الثالث عشر للهجرة "الكثير من الأراضي وقْفًا ذرّيًّا لبعض العائلات، منها آل العباس، وآل الحامد، وآل الياسين، وللكثير من الأولياء..."[16]، وكل المذكورين عائلات مشايخ.

عدا عن وهب الأراضي، كان تكريمُ الشيوخ يتخذ أشكالًا عدّة، فقد كان لمقدمي عشيرة "الكلبية" "خدمات في الشعب عظيمة، منها المدافعة عن الشعب وشيوخ الدين وإكرامهم، و'عمارة القباب'"[17].

1. عمارة القباب

ترتبط ظاهرة القباب والمزارات، حيث يكون المؤمن على صلة مباشرة بالأولياء الصالحين، بنمط التدين الشعبي الناجم عن طريقة فهم الناس الدين وتطبيقهم إيّاه، والذي يصحّ أن يُطلَق عليه "دين اليُسْر" لأنه ينشأ للتكيف مع البيئة الاجتماعية والبيئة الطبيعية الجديدة اللتين وَجد المؤمنون أنفسهم فيهما. ويرى حليم بركات أن هذه الظاهرة تتعلق بعبادة السلف "بعد أن ابتعد الله عن صورة الأب وأصبح ظاهرةً بالغة التجريد وبعيدة الحضور"، فمن خلالها "أعاد المؤمنُ، في الأوساط الشعبية، اللهَ إلى أصوله، أي إلى الأب الذي يمكن الاتصال به مباشرة وإقامة علاقة شخصية ملموسة به"[18]؛ ويمكن إرجاع ذلك إلى أن الطبقات الشعبية الفقيرة العاجزة "لا تكتفي

(16) منير عبد الحميد صقر، **تاريخ صافيتا في العهد العثماني، 922-1337هـ/ 1516-1918م** (دمشق: دار العراب للدراسات والنشر والترجمة، 2011).

(17) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1150.

(18) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 233.

بالتعاليم المجردة، بل تحتاج إلى وسيط يتجسد في شخصٍ صالحٍ يتحسس مآسيهم ويساعدهم على حل مشكلاتهم وينصرهم ضد ظالميهم ويتكلم لغتهم [...] ومن هنا كثرة وجود قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في القرى، وأحياء المدينة الفقيرة، وندرتها وغيابها في المدن حيث تتمركز السلطة الدينية الرسمية وسلطة الدولة"[19].

يبدو واضحًا أن كثيرًا من الخصائص التي تميز نمط التدين الشعبي تتصف بها هذه الطائفة، منها المزارات والأولياء والبعد من المدينة وفقر أبنائها... بقي أن نعرف السياق الذي بنيت فيه المزارات أو القباب عند العلويين.

تشير النقوش الباقية التي تؤرخ للقباب، إلى أن بناءَها على الأضرحة بدأ في القرن السابع عشر، وتشير أيضًا إلى أن معظمها بناه المقدمون؛ ونورد أمثلةً لهذه النقوش تعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد بنى المقدم كنعان مع الشيخ عبد الله مقام الشيخ عمار في "القطيلبية" في عام 1100هـ (1688م)؛ وبنى مقدمو قرية "بقعو-دريكيش" مقامَ الشيخ علي (الملاجة) في عام 1115هـ (1703م)؛ لكن يبدو أن أغناهم وأشهرهم كان المقدم أحمد بن مخلوف (توفي في أواخر القرن السابع عشر) الذي بنى عددًا كبيرًا من القباب، أشهرها مقام الشيخ أحمد (قرفيص) في عام 1100هـ (1688م)، وقُتل قبل أن يكمله؛ فأكمله ابنه مهنّا الذي سار على خطاه؛ ويقال أن عدد القباب التي عمَّرها الأب والابن بلغ 200 قبة[20].

---

(19) المرجع نفسه، ص 259.

(20) يقول محمد حمدان الخير في رثاء أحمد عزيز عثمان في عام 1942، وهذان المقدمان من أجداده، يُراجع: محمد حمدان الخير، **ديوان الشاعر محمد حمدان الخير**، تحقيق سلوى الخير (دمشق: مؤسسة الصالحاني للطباعة، 2006)، ص 274:

أنتم القوم (أحمدٌ) و(المهنا) جدُّكُم مَن يَتيهُ أو من يزاحمْ

تلك آثارهم مواثلُ يغفو فوقها الخلدُ في حُجُورِ العزائم

مائتا مسجدٍ تقام بها الخمسُ كما عُلِّمَتْ، وتُتلى العزائم

استخدم هنا كلمة 'مسجد' بالنظر إلى أن المقامات تتضمن زوايا للصلاة كما سنرى.

لكي يتمكن مقدمان، أب وابنه، من بناء هذا العدد من القباب، لا بد من أن مبلغًا كبيرًا من المال تجمع لديهما، وهذا ما حصل بالفعل، إذ يوضح محمد جمال باروت أنه "برزت منذ القرن السابع عشر ظاهرةُ تبلورِ 'الأعيان' النصيريين (العلويين) بالمعنى العثماني في جبل النصيرية"، بعد أن بدأ في ذلك القرن تحولٌ في نظام الجباية العثماني، تَمثّلَ في التخلي عن نظام التيمار واللجوء إلى نظام الالتزام الذي كُلِّف به ملتزمون علويون، هم المقدمون، و"يبدو من خلال التاريخ الشفوي النصيري المحلي، أن هؤلاء المقدمين [...] تمكنوا بفضل السيطرة على الأموال الالتزامية من تشكيل مراكز قوة مالية واقتصادية، ومن ثم سياسية محلية لهم في مجتمعاتهم"[21]؛ وبالفعل، "تَذكر المرويات الشفهية أن أحمد بن مخلوف قد تجمّعت لديه أموال كثيرة من جباية الضرائب [...] ولا يدري ماذا يفعل بها، رغم ما ينفقه منها [...] فأشار الشيخ علي الخياط عليه بأن يقوم بعمارة القباب فوق أضرحة الأولياء المؤمنين الصالحين"[22]؛ وهذا يدل أيضًا على تقدم الشيوخ على المقدمين في الرئاستين: الروحية والزمنية؛ أو بتعبير آخر، هيمنة النفوذ الروحي على السلطة المادية.

يُعدُّ رقم الـ 200 قبة، وإن بالتقريب، رقمًا كبيرًا، وفي محاولة لتفسير كثرة القباب في جبال العلويين، يمكننا أن نُرجِع الأمر إلى

(21) محمد جمال باروت، "التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام في لواء طرابلس العثماني: تشكل شريحة الأعيان المحليين العثمانيين في جبل العلويين في القرنين السابع عشر والثامن عشر"، **أسطور**، العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017).

(22) خونده، ص 188. يذكر خونده أن علي الخياط هذا كان معاصرًا لابن مخلوف، وأنه توفي في عام 1689. لكن حرفوش يصنفه ضمن علماء القرنين الثامن والتاسع للهجرة، أي قبل ابن مخلوف بقرنين. أما علاقته بالقباب، فهي "أن أحمد بن مخلوف لما قصد أن يعمّره [لعلي الخياط] قبة وأسسه، رأى في نومه الشيخ علي الخياط قدسه الله قائلًا له: لا تعمرني قبة، بل عمر أولادي...". يُراجع: حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 790. تتفق الروايتان بدلالة واحدة هي التي تعنينا، أقصد تجمُّع رأس المال بيد المقدمين وبناء القباب في تلك الفترة.

سياقين: عام وخاص. ينطوي السياق العام على أن الأديان ارتبطت منذ نشأتها ببناء أماكن مقدّسة خاصة، مكرسة لممارسة الطقوس، أو لدفن الموتى، ويتعيّن هذا المكان المقدس عادةً ببناءٍ فخم في مكانٍ بارز وواضح على الملأ. ونظرًا إلى قلة المساجد في قرى العلويين قبل القرن التاسع عشر، بقيت الأضرحةُ الأثرَ المادي الثابت الذي يمكن تحويله إلى مكان مقدس من طريق بناء قبة فوقه، حتى ولو أنَّ عددًا لا بأس به من هذه القباب "قبورٌ وهمية" أو مشكوك في هوية أصحابها، بحسب رأي لايد[23].

أما السياق الخاص فله صلة بالجماعات الدينية المعرَّضة للاضطهاد، أي المعرَّضة للتخفّي والتشتت، ففي هذه الحالة تُشكّل الأضرحةُ بالنسبة إليها مادةً لاحمة تجمع بين أفرادها المشتتين، وقد أشار عالمُ الاجتماع الفرنسي مافيزولي (Maffesoli) إلى دور الأضرحة في تكوين ذاكرة جماعية وتشكيل رابطة عند المسيحيين الأوائل في فترة اضطهادهم، مستندًا في ذلك إلى المؤرخ الأميركي ريموند براون الذي بيَّن أن التجمعات المسيحية الصغيرة في قلب الإمبراطورية الرومانية في القرنين الثاني والثالث "كانت تشكل مقدارًا من الطوائف تمتلك خصوصية التجمع حول 'أماكن topos' (ضريح أسقف أو قديس شهيد...). وفيما بعد انْبَنى نمطٌ من الرابطة التخيُّلية تدريجيًّا فيما بينها"[24].

يمكن، ضمن هذين السياقين، أن نفسر كيف ظهرت كثرة القباب عند العلويين، بقي أن نتعرف إلى مواصفات بنائها.

---

(23) لايد، ص 89.

(24) "عودة التجمعات القبائلية: مقابلة مع ميشيل مافِسولي"، في: فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه (تحرير)، **علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات**، ترجمة إياس حسن (دمشق: دار الفرقد، 2010)، ص 263.

وصف لايد المزارات التي رآها بأنها تنتشر "عادةً في أماكن بارزة للعيان مثل أعالي قمم التلال، أو وسط أحراج البلوط دائم الخضرة. ومن المدهش أن تُذكرنا تلك الأضرحة بعبادات الكنعانيين القدماء فوق كل مرتفع، وتحت كل شجرة خضراء"[25]، وهي تمامًا الأماكن التي أُمِر اليهود بالتخلُّص منها وهدمها، بعد أن أراد يوشيا-ملك يهوذا - جعل العبادة في إسرائيل مركزية، تنفيذًا للأمر الوارد في سفر التثنية (الأصحاح الثاني عشر: 2): "تُخرِبون جمِيع الأماكنِ حيث عَبدتِ الأممُ التي ترثونها آلهتَها على الجبال الشامخة، وعلى التلال، وتحت كل شجرة خضراء"[26].

إن تشبيه القباب بعبادات قومٍ سكنوا المنطقة قديمًا مثيرٌ للفضول، وهو فضول ربما دفع الأميركي صامويل إيفز كورتيس (Samuel Ives Curtiss)-أستاذ أدب العهد القديم وتفسيره في كلية شيكاغو اللاهوتية - إلى المجيء إلى المنطقة بعد لايد بأربعين عامًا، وجال فيها بين عامي 1898-1901، بحثًا عن "راهن الدين السامي البدائي"، منطلقًا من شمال سوريا مرورًا بلبنان، حتى شبه جزيرة سيناء، أي ساحل أرض كنعان. وفي تعليقه على موقع المزارات والقباب والمقامات التي شاهدها على امتداد المنطقة التي زارها، قال: "لم تكن هذه العبادة على الجبال والتلال والمرتفعات وتحت الأشجار أمرًا جديدًا. فهي موجودة بين الأمم الأخرى، منذ العصور القديمة"[27]. لكن في سوريا لفت نظرَه عددُها الكبير، فهو يقول: "بينما توجد الأماكن المقدسة من مرتفعات وأشجار في كل قرية ومزرعة تقريبًا من سوريا إلى شبه جزيرة سيناء، [...] فإنه لا يوجد أي جزء من الشرق تكون فيه الغابات والمرتفعات

(25) لايد، ص 89.

(26) Samuel Ives Curtiss, *Primitive Semitic Religion Today; a Record of Researches, Discoveries and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula* (Chicago/New York: Fleming H. Revell company, 1902), p. 135.

(27) Ibid., p. 135.

المقدسة بهذه الكثرة، وتشكل جزءًا بارزًا من المشهد الطبيعي، كما هي الحال في شمال سوريا. لقد رأيت منها أكثر من خمسين في رحلتي من بينو [عكّار] إلى صافيتا"[28] (= 50كم).

وبعد عشرين سنة، وجد الباحث الفلسطيني توفيق كنعان (1882-1964) عددًا كبيرًا منها في فلسطين، ذكرها في كتابه **الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين**[29]، فقد بلغ عدد المزارات التي فحصها شخصيًّا 235 مزارًا، إضافة إلى "348 مزارًا آخر توفرَتْ عنها مادة دقيقة"[30]، وهي أرقام مرتفعة بالتأكيد في هذه المنطقة المحدودة.

أما في خصوص استمرار بنائها حتى الآن فإنه ناجم، في اعتقادي، عن اقتران التدين الشعبي الذي يضفي قداسة على الأولياء والمزارات، وهذا ما شكل الأرضية الملائمة للبناء؛ مع غياب المؤسسة المرجعية التي يقع على عاتقها بناء المعبد، أي المسجد. فإذا اتفقنا على أن الشيوخ هم "المؤسسة البديلة" لهذه المرجعية، نفهم حينئذ سرَّ بناء القباب على أضرحتهم والاهتمام بها، وتهيئتها لوظيفة مزدوجة كـ"ضريح ومسجد" معًا في بعض الأحيان، ونأخذ مثالًا صريحًا هو مقام الشيخ أحمد (قرفيص) الذي يصفه خونده بأنه يتألف من "عشر قباب متلاصقة على درجة كبيرة من الفخامة والعظمة... على شكل جامع وإيوان ومسجد"[31]، وقد سبقه

---

(28) Ibid., p. 139.

(29) توفيق كنعان، **الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين**، تحرير حمدان طه، ترجمة نمر سرحان (رام الله، فلسطين: وزارة الثقافة الفلسطينية، 1998).

يقول محرر الترجمة العربية الدكتور حمدان طه أن هذا الكتاب صدر باللغة الإنكليزية في عام 1927 عن دار نشر لوزاك في لندن. وكان قد نُشر قبل ذلك كسلسلة مقالات على صفحات **مجلة جمعية الاستشراق الفلسطينية** (المرجع نفسه، ص 9).

(30) المرجع نفسه، ص 20.

(31) خونده، ص 189.

لايد إلى هذا التشبيه، فوصفه بأنه يشبه "مساجد القاهرة الصغيرة"[32]؛ هناك أيضًا قبة الشيخ فَرَج في قرية "مجدلون البستان" قرب صافيتا، حيث ثمّة أثرٌ "لجدار يفصل بين الضريح وبين الفضاء المتبقي من القبة الذي هو لجهة المحراب، قد يتسع لأكثر من مائة مصلّ"[33]؛ ومثل ذلك أيضًا المساجدُ التي أقيمت على مقام السلطان إبراهيم في جوار قبة الشيخ عبد الرحمن الحلبي في قرية "بغمليخ"، وعلى مقام الشيخ ميكائيل في "درمينا"[34] وكثير غيرها، وكلها تعود إلى ما قبل القرن التاسع عشر؛ واستمرت هذه الظاهرة. ففي القرن التاسع عشر نجد، مثلًا، مسجد "بيت الشيخ يونس" الذي تلتحق به غرفةٌ فيها أضرحةُ الشيوخ المؤسسين للعائلة؛ والمسجد الذي بناه الشيخ علي سلمان (المريقب) في عام 1891 وتعلوه ثلاث قباب، ويضم ضريحَه أيضًا.

وما يدعم فكرتنا واقعُ أن هذه العادة ظلت مستمرة طيلة القرن العشرين رغم وجود المساجد المستقلة عن الأضرحة في كل مكان، ومساهمة الدولة في بنائها، فقد بقي عددٌ لا بأس به من الشيوخ ملتزمًا هذه العادة، كما في ضريح الشيخ عيد الصالح (القلع-جبلة) في عام 1941، وضريح الشيخ سليمان الأحمد (السلاطة-جبلة) في عام 1942؛ وضريح الشيخ علي عباس (ضهر حمين) 1968؛ وليس آخرها ضريح الشيخ محمود صالح (الزللو) في عام 1998، وضريح الشاعر حامد حسن (حبسو-الدريكيش) في عام 1999، حيث يقترن فيها كلها الجامعُ بالضريح.

(32) لايد، ص 92.

(33) أحمد علي حسن، **حمين خلال ثلاثة قرون** (طرطوس، سورية: دار إياس، 1998)، ص 118.

(34) أحمد علي حسن، **المسلمون العلويون في مواجهة التجني**، المقدمة التاريخية بقلم حامد حسن (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1985)، ص 151.

وهنا أيضًا يبدو أن هذا الاقتران موجود على امتداد الساحل الكنعاني، ففي فلسطين "نجد أنه في بعض 'المزارات' تؤدَّى الصلوات اليومية مثلما يتم ذلك في 'المسجد'، فكل المزارات تضم محرابًا، وهي موجودة في القرية أو بجوارها"[35].

استمر بناء القباب أيضًا لسبب اجتماعي، فقد نُسبت إلى أصحابها مجموعة من الوظائف الدنيوية، مثل الوظيفة التطبيبية كالقدرة على الشفاء من كثير من الأمراض[36]، والأهم منها هي الوظيفة التربوية-الأخلاقية، مثل القدرة على كشف المسروقات وإعادتها، وكشف الكذب[37] أو الخطيئة؛ إضافة إلى الوظيفة البيئية من خلال ما يشاع من قصص مخيفة ورادعة، تفيد بتحريم الاحتطاب من أشجار الغابة الصغيرة المحيطة بالقبة،

---

(35) كنعان، ص 124، يُنظر كذلك ص 27.

(36) من باب ما يسمى في الطب "التأثير الموهِم" ((Effet Placebo) (خداع الدماغ بحصول تأثير دوائي فعّال رغم خلوّ المستحضَرٍ من أي مادة فعَّالة دوائيًّا)). يخبرنا لايد أن الناس في تلك الفترة بدأوا يتقبلون العلاجات الطبية التي كان يقدمها لهم، من دون أن يتخلوا عن "المزارات" (لايد، ص 90)، ومن المعروف مدى اهتمام المبشرين بتقديم العناية الطبية لسكان المنطقة التي ينشطون فيها.

(37) ذكر لايد أن القَسَم الصادق والموثوق عندهم هو القسم بأصحاب المزارات (المرجع نفسه، ص 93)، أي أنهم يتجنبون القسم بالله. يمكن فهم ذلك من جهتين: جهة السلطة الرمزية النفسية التي يمثلها قرب المزار مكانيًّا من الناس، حيث الإحساس بالمواجهة المباشرة؛ وجهة أن احتمال وجود خطأ بشري في موضوع القسم أمر وارد، والأفضل إذًا تجنب القسم نفسه. نقدم هذا التفسير في ضوء ما لاحظناه من ترويج لتجنّب القسمَ بالله تجنبًا مطلقًا، فمثلًا، إن فاطمة صالح الحكيم، والدة حسين حرفوش، "لم يُسمع عنها في حياتها أنها أقسمت يمينًا". كما أن ابنها "لم يؤثر عنه أنه أقسم يمينًا، وربما تأثر بوالدته في ذلك، وكان قسمه المفضل كلمة (واهْ) (علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 16، 27). ويقول الشيخ عبد اللطيف إبراهيم عن الشيخ محمود علي بلال إنه "لم يقسم يمينًا واحدًا بالله إن كان الشيء صوابًا أو خطأً" (بلال محمود بلال، **تاريخ الآباء ميراث الأبناء**، ج 1، ص 6). حين الضرورة يلفظون حرفين فقط هما 'وَاهْ'، فيقول الشيخ: (واهْ حصل هذا الشيء، أو لم يحصل)، فتكون الجملة على شكل خبر وليس قسمًا، رغم ما يوحي به الحرفان من أنهما الأول والأخير من القسم: "والله".

ومعاقبة من يخالف ذلك، ما يجعل من الغابة شبه محمية طبيعية[38]، وهذا ما أشارت إليه البريطانية غرترود بِل (Gertrude Bell)، ببلاغة طريفة، حين رأت في طريقها من صافيتا إلى حصن سليمان في عام 1905، مجموعةً من أشجار بلوط كبيرة تحيط بقبة بيضاء لمزار "نصيري"، فكتبت "على الرغم من أن هؤلاء الأموات المتوّجين عاليًا قد غادروا عالم الأحياء، فإنهم لم يتوقفوا عن أداء أعمالهم الجيدة، حيث إنهم يُعَدّون حُماةَ الأشجار التي تحيط بأجسادهم، وتبقى هذه الأشجار من بين نوعها وحدها سليمةً لا تُمس"[39].

مرة أخرى، إن عادة إضفاء القدسية على الغابات المحيطة بالمزارات عادةٌ منتشرة أيضًا على امتداد هذا الساحل، فقد عبّر كنعان في أوائل القرن العشرين عن أسفه لأن "المسافر عبر فلسطين، ليشعر بالصدمة إزاء عري المناطق الجبلية"، فالأشجار "تعتبر مقدسة عند المسلمين لأنها تدل على وجود نبيّ، وليٍّ، أو شيخ. وكانت قداسةُ هذه الأشجار التفسيرَ الوحيد للنجاة من التخريب الذي آلت إليه غاباتُ فلسطين. إنه لمن دواعي الأسف بأنه لا توجد لدينا أعداد كبيرة من الأشجار المقدسة تُخلّد ذكرى أشخاص مقدسين، ولو وجدت لكانت فلسطين أكثر خضرة، ومن ثم أكثر خصبًا وجمالًا"[40]، ذلك أن لا أحد يجرؤ على قطع أي غصن "مهما كان صغيرًا، وكذلك لا يسمح الوليّ لأحد بجمع

---

(38) إبراهيم عميري، **سلسلة الجبال الساحلية: قصة التاريخ الغامض والحضارات المنسية** (دمشق: دار الأقصى، 1995)، ص 333؛ ويُنظر كذلك: علاء زريفة، "محاكم الله على الأرض... زيارة لمقامات دينية تُكشف فيها الخطيئة"، موقع رصيف 22، 26 آب/ أغسطس 2021، شوهد في 5/ 6/ 2024 في: https://rb.gy/ztge9n

(39) غرترود بل، **العامر والغامر رحلة من القدس إلى أنطاكية عام 1905**، ترجمة وفاء الذهبي، تحرير وتعليق أحمد إيبش (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2013)، ص 258.

(40) كنعان، ص 25.

الفروع اليابسة إلا إذا كان الهدف من استعمالها في إشعال النار لطبخ وليمة مقدمة للولي"[41].

ظاهرة القباب، ووظيفتها المزدوجة، منتشرة إذًا على امتداد الساحل الكنعاني، مع ما فيه من تنوع مذهبي، وقد اطلع كورتيس على الأدبيات التي كُتبت حول الموضوع بعد عودته من رحلته الطويلة إلى المنطقة، فوجد أن الذين سبقوه قد توصلوا إلى نتائج متشابهة في خصوص العبادات والقباب في فلسطين، ولخَّص أهم نقاط التوافق معهم في خصوص القباب وأصلها الكنعاني ومحافظةِ المسلمين عليها كأماكن عبادة وقباب ومزارات ومقامات في الأماكن المرتفعة وتحت الأشجار[42]...

أما بناء التشريفات، حيث المقصود هو تذكار مادي ملموس من دون أن يحتوي الضريحُ رفاةً، فنرجِّح أنه جاء في السياق ذاته، أو أنه تأخر قليلًا حتى يتجمع المال في أيدي الشيوخ أنفسهم، ونجد في السِّير التي بين أيدينا أن خليل النميلي كان من روَّاد بنائها، إن لم يكن أولهم؛ فقد ورد في سيرته أنه كان ذا "خدمات على الشعب وفضل عظيم... والآثارُ التي له، كبنائه مقام للسيد جعفر الطيار في (ضهر الشعرة)؛ وأبناء هاشم... وبنائه مقام الخضر عليه السلام في قرية (تلة الطلاعي)، وبيت سكنٍ للشيخ جابر المنصور جدّ بيت جابر [ليخدم المقام]؛ وكان قبل بناء هذا المقام تؤخذ الدراهم لخضر الدّير [دير مار جرجس]"[43].

وهكذا بُنيت تشريفة "الخضر" هذه لكي يأتي إليها أصحاب النذور من العلويين بدل ذهابهم إلى "دير مار جرجس الحميراء" في قرية "المشتاية"

(41) المرجع نفسه، ص 58-59.

(42) Curtiss, pp. 260-263.

(43) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1396.

قرب صافيتا، فهو بهذا البناء، وببناء بقية التشريفات، قد حقق وظائف إصلاحية عدّة:

- وظيفة "دينية" وهي تأكيد الهوية المذهبية من خلال فك الارتباط بالمسيحيين المقيمين في الجوار والتمايز منهم، بعد تسرُّب مجموعة من الشعائر والعادات المسيحية إلى العلويين؛

- وظيفة "اقتصادية" وهي حصر العائدات المالية الآتية من النذور بأبناء الطائفة أو المنطقة بعد أن كانت تذهب إلى الدير المسيحي في المثال المذكور(44)؛

- وظيفة "اجتماعية/ رعوية"، وهي تخفيف الأعباء عن الناس، وتسهيل وصولهم إلى هذه التشريفات التي أخذت تتزايد منذ ذلك الحين في مختلف الأماكن وتغطي مناطق واسعة.

إن الحاجة المزدوجة: إلى المؤسسة المرجعية الدينية من جهة، وإلى المكان المقدس من جهة أخرى، قد فرضت الشيوخَ بدائل مرجعية، وفرضت بناءَ القباب - على الأضرحة أو كتشريفات - "بديلًا مبعثرًا" عن المكان المقدس "المركزي"، واللافت أن اسمها الشائع هو "المزارات"، أي الأماكن التي يجب زيارتها لقضاء واجب ديني، كتقديم النذور أو التوسل بها إلى الله لقضاء حاجة معينة، مثلما ورد أعلاه، مع أنه من المتواتر أن حوم

(44) لتقدير حجم عائدات دير مار جرجس، ننقل ما جاء في "يوميات رحلة من حلب إلى دمشق عبر وادي العاصي وجبل لبنان"، التي سجّلها المستشرق السويسري جون لويس بوركار في عام 1812، أي قبل ثلاث سنوات من وفاة خليل النميلي: "دير مار جرجس الأرثوذكسي مشهور في كل سورية بالعجائب التي أحدثها. يقيم فيه رئيس الدير وثلاثة رهبان يعيشون **حياة رغد**. وبما أن **دخل الدير وفير جدًّا**، فجميع العابرين في تلك المناطق على طريق حمص طرابلس **يأكلون فيه مجانًا**". يُراجع: جوزف عبد الله، **منتخبات التواريخ والآثار مما خلفه الرحالة الغربيون حول عكار والجوار: بين طرابلس وحمص والهرمل واللاذقية** (القبيات، لبنان: [المؤلف]، 2010)، من المؤكد أن قسمًا لا بأس به من هذه العائدات كان يأتي من نذور القاطنين في الجوار، ومعظمهم من العلويين.

الروح حول القبر يتوقف بعد اليوم الأربعين من الوفاة، فلمن إذًا تُقدَّم النذور أو الطلبات؟ أعتقد أن كل ذلك يفيدنا في أن نفهم كيف أصبحت القباب ظاهرة ثقافية منتشرة تتميز بها هذه الطائفة، ولا بد أن تكون شكلًا من تبادل التأثير أو ما يسمى "التثاقف" بين عقائد السكان الأصليين "الكنعانية"، وعقائد الوافدين الجدد "الإسلامية"، بعد أن انضم إليهم سكان هذه المنطقة الأصليون، خصوصًا إذا علمنا أن بقية المذاهب في الساحل السوري تتشارك في تقديس الأماكن المرتفعة، وإن لم يكن بالمقدار نفسه، وهذا ما لاحظه كورتيس، فبعد أن مرّ بضريح يعود للمسلمين والمسيحيين، قال: "هناك أمثلة أخرى لمرتفعات تحظى بالتقديس عند المسلمين والمسيحيين، أو عند النصيرية والمسيحيين، أو عند اليونانيين والموارنة، أو عند جميع الطوائف الرئيسة"[45]، والمثال الأبرز هو قبة أو مزار الخوري إبراهيم (1798-1892) في صافيتا، ما يؤكد حجم الموروث الكنعاني عند الجميع.

قد يفيدنا هذا في تفسير مكانة الشيوخ عند العلويين في الفترة المدروسة، فمما لا شك فيه أن رجل الدين يتمتع بمكانة محترمة في المجتمعات كلها، وعند الأديان كلها، لكن في اعتقادنا أن مكانته عند العلويين تحتل موقعًا خاصًّا، لأنه إذا كان تعبير "رجل الدين" في بقية المذاهب "لقبًا علميًّا" يُكتسَب بعد شوط دراسي، أي أنه "صفة زمنية وضعية"، فإن هذا اللقب عند العلويين يُكتسَب بالوراثة، ويكون بذلك "صفةً مُقدَّرة لا تاريخية"، الأمر الذي يضفي عليها هالة قدسية، تعززت بالموروث المحلي من القباب وقد أضفيت عليها خصائص من عبادات الكنعانيين بحسب ما تشير هذه القرائن المتشابهة.

تلكم هي المكانة التي حلَّ بها الشيوخ في تاريخ هذه الطائفة، وربما نجد في تلخيص سليمان الأحمد لمكانتهم، وللمدى الذي وصلت إليه

(45) Curtiss, p. 141.

سلطتهم المعنوية، وهو يتحدث عن عصر الشيخ خليل النميلي، وصفًا يغنينا عن كثير من الأمثلة:

"إن هذا العصر تفرد به مشائخ الدين بالعبادة والزهد وترْكِ الدنيا والإقبال على الآخرة، وبذلك حفظوا على العامّة عقائدها، وضُبطت أمور العشائر وقلَّ شرُّها بوساطتهم، لحسن اعتقاد الأمة بهم، فقد كان أحدهم يأخذ القاتل لبيت المقتول فيعفي [كذا] عنه إكرامًا له ويسمح بديّته؛ إلى كثير من نوادر الكرامات التي كانت تسند إليهم بعقوبات من يخالفهم"[46].

وحتى بعد تمايُزِ الرئاستين الروحية والزمنية بعضهما من بعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفق ما سنرى، بقي للشيخ موقعُه المحترَم ورأيُه النافذ، حتى لو تنازل عن رئاسته الزمنية، كما في حالة الشيخ عباس محمد عمار (حلْبَكّو) (ت. 1321هـ/ 1903م) الذي "تولى رئاسة عشيرة الحدادين بعد أبيه الشيخ محمد عمار المشهور، فلم ترُقْ له ولم يرض لنفسه القيام بأعباء الرئاسة وتحمُّلِ مسؤولياتها، فتخلّى عنها معنويًّا لمقدَّمي العشيرة الذين لم يخرجوا عن طاعته وامتثال أوامره إلى آخر حياته"[47] بحسب إضافة عبد اللطيف سعود.

لكن، بعد أن تكرست الزعامات العشائرية – ونذكِّر بأن اثنتين منها على الأقل من أصول مشيخية – أصبحت الزعامة الزمنية متقدمة على الرئاسة الروحية كما في تصنيف مؤلفَي **ولاية بيروت**[48] للتقسيم الاجتماعي عند النصيريين؛ وإذا كانت الزعامة قد انتقلت من الشيوخ، وقد أصبحنا تحت الانتداب الفرنسي، فإن نفوذهم لم يختف. يلخص منير الشريف، في

(46) علي سليمان الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان الأحمد** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 141.

(47) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1984.

(48) محمد رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ج 2: **القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**، الخزانة التاريخية 9، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 338.

كتابه **المسلمون العلويون، مَن هم وأين هم** الذي صدرت طبعته الأولى في عام 1946، هذا التنازعَ بين الرئاستين على الزعامة، كما عرفه في العقود الأولى من القرن العشرين، وليس قبل ذلك، فيقول إن لرجال الدين "النفوذ الكبير على أفراد عشائرهم بعد نفوذ الرؤساء... ورجال الدين هؤلاء: يسير أكثرهم بإرادة رؤساء عشائرهم، الذين يقاومونهم إن شذوا عنهم، ويحرمونهم الحياة الرغيدة؛ ولكن إذا كان أحد رجال الدين قويًّا في العشيرة استطاع أن يرغم رئيسه على احترامه بما يحيك حوله من شباك قد تقضي على نفوذه في عشيرته، وتولد الخلاف بينه وبينها؛ وقد استطاع كثير من رجال الدين أن يقاوموا رؤساء عشائرهم ويمزقوا العشيرة إلى أقسام عدة، ثم أصبحوا رؤساء على بعض تلك الأقسام أو على العشيرة كلها"[49].

نفهم مما سبق أن الزعامتين الدينية والدنيوية ظلتا في أيدي الشيوخ حتى أواسط القرن التاسع عشر، ففيه بدأت تتمايز عنهم، ومنهم، الزعامات الإقطاعية-العشائرية التي تسلمت الرئاسة، وفي النهاية سيكتفون بأداء واجباتهم الدينية مع الاندماج بالدولة التي سوف تضع السلطات كلها في يديها.

2. الموقف من المقدَّمين والحُكّام

لكن حتى حين لا تكون الرئاسة بأيديهم، نجدهم يتخذون موقفًا حاسمًا ممن بيده الرئاسة الزمنية، ذلك أن السلطة الروحية كانت سندَهم في الجرأة على قول الحق، وكان وعيُهم بمكانتهم يمنحهم من الثقة ما يجعل الواحد منهم معتدًّا بنفسه أمام القويّ ومتواضعًا أمام الضعيف.

---

(49) منير الشريف، **المسلمون العلويون: من هم وأين هم**، ط 3 (دمشق: المطبعة العمومية، 1961)، ص 126.

نجدُ في كثير من المواقف تطبيقًا لمناقب كهذه، خصوصًا مع ذوي الشأن والسلطة. لكنّ السلاح الأكثر شيوعًا ورهبةً لدى الشيخ هو استنكار الباطل بـ "الدعاء"، وفي هذا السياق يذكر علي حسن بدره أن الشيخ يوسف مَيّ (ت. 1237هـ/ 1822م) كانت "له براهين شهيرة... فمن جملتها أنه خاصمه حاكمُ البلاد ويقال له صقر المحفوض، فدعا عليه فنزل كأنه ميت"، وتتمة القصة هي أن الشيخ استمع إلى أتباع الحاكم، وهم "حواشيه ومواليه... يترجونه الصفح والسماح عمّا سلف من سيدهم"[50]، فدعا له بالشفاء، فكان له ذلك.

وفي مجلس، كان الشيخ يونس ياسين حاضرًا فيه، ومعه "أُمراء وحكام هذا البلد مجتمعين، فحكم وقت الصلاة، فقام السيد الموما إليه إلى الصلاة، فصلى ذلك الوقت فلم يقوموا إلى الصلاة، بل تكاسلوا عن إقامتها، فالتفت إليهم مغضَبًا ولم يخفْ منهم مَنصبًا، فعزَّرهم وضربهم حتى أقاموا الصلاة بحقها جميعهم"[51]. يروي منير صقر هذه الحادثة أيضًا موضحًا أن هذا الاجتماع حصل في صافيتا، وأن الصلاة أُقيمت في مسجدها، وذلك في عام 1241هـ (1825م)؛ يوم كان الحاكم فيها صافي صقر[52]، ومن المعروف أن مسجد صافيتا الذي بُني في عام 1150هـ (1737م)، كان لا يزال قائمًا في العام المذكور.

وجاء في ترجمة الشيخ ناصر الحكيم (1241-1316هـ/ 1825-1898م) أنه كان ومَن معه في طريقهم إلى قرية "مَتْوَر"، "فتلقّوهم على الطريق في 'بيت ياشوط' مقدمو 'بيت زهيري' وكلفوه على حَسْنَةٍ وقْفٍ عندهم [...] وبعد فراغ المائدة كان المقدَّم قال لخادمه: اسكب للشيوخ [سكب الماء لغسل اليدين]، فقال له: يا مقدم، عليك بالسكب، فإنك

---

(50) القاضي، ص 23.

(51) المرجع نفسه، ص 26؛ الخطيب، ص 353.

(52) صقر، ص 528.

إن كبرت على المؤمنين صغرت، أي صغَّرك الله، وإن سكبت للمؤمنين كبرت، أي كبّرك الله، فعمد المقدم للإبريق، وقال: حقًّا"[53].

غير أن مواجهة الحكام لم تكن تقتصر على المتنفِّذ المحلي، بل يمكن أن تحصل مع الحاكم الغريب والسلطة الدنيوية الأعلى، كما حصل بين الشيخ علي سلمان (المريقب) (1259-1325هـ/ 1843-1907م) وضيا باشا، متصرِّف اللاذقية (من عام 1885 إلى عام 1892)، فقد دعا الباشا مجموعةً من الشيوخ، ومن بينهم الشيخ علي نفسه، وكان الشيوخ حينذاك:

"لا يخالطون الحكام ولا يأكلون من عندهم؛ وعند الحضور للمائدة تفقّد المتصرف بعض الشيوخ فما وجدهم، فأرسل ياوره، أي مرافقه وخادمه، يدوِّر عليهم، فعثر عليهم مختبئين ببعض الخانات، فلم يسعهم التخلف عن إجابة دعوته، فحضر، وعاتبه المتصرف، فقال له إن شيوخ الدين لا تأكل من عند الحكام ولا المقدمين ولا مختاري القرى الذين تدخل عليهم شبهة، مع الاحترام لعطوفة المتصرف. فحبّذ عمله وشكره على ذلك وقال له: ما تقول في أجرة العامل المستأجَر؟ فقال له: حلال، فقال: رواتبي كأجرة العامل، وقد حكى لي بعض مقدميكم عنكم فأعددت لمضيفتكم هذه من معاشي الخصوصي الذي قبضته عن الشهر المنصرم، فجامله الشيخ بأن أكل بعض أثمار وحلوى عن المائدة واقتدت به بقية الشيوخ"[54].

ثمّة مَن قد يرى، مستندًا إلى أن الشيخ لم يأكل سوى "بعض أثمار وحلوى"، أي لم يأكل اللحوم، أن لانسحابه سببًا دينيًّا يعود إلى امتناع الشيوخ عن أكل الذبائح التي ليست حلالًا، غير أنه ما من سبب يدفع إلى الحرج في إعلان ذلك، فالتحريم معروف عند الأديان والمذاهب كلها

(53) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1770.
(54) المرجع نفسه، ص 1880.

ولا يتسترّ عليه أحد؛ ثم إن عبد اللطيف اليونس أورد على لسان هاشم الأتاسي، أن الأخير حلّ ضيفًا، وهو قائمقام في بانياس في عام 1897، أي بعد سنوات عدة من دعوة ضيا باشا، على الشيخ علي سلمان نفسه الذي قال له: "لم آكل في حياتي مع رجل موظف خشية أن يكون قد ظلم أحدًا من الناس"[55]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تخلو المآدب من طعام خال من اللحوم في طبيعة الحال، إضافة إلى أن هناك ما لا يحصى من الأعذار التي يمكن إعلانها للامتناع عن تناول اللحوم.

غير أن هذه الصفة كانت معروفة تمامًا عنهم، وكان يُنظر إليها على أنها من الصفات الحميدة، إذ ينقل عبد الله حنا عن **دليل لبنان وسوريا** الصادر في مصر في عام 1912-1913 ما يلي: "وما يُستملَح من عادات مشايخ النصيرية أنهم لا يؤاكلون الحكام الذين تعوَّدوا اختلاس أموال الناس"[56]، فقد أصبح النموذجُ النمطي "للحكام والمقدمين ومختاري القرى" في ذاكرتهم نموذجَ الظالم، ولا ينبغي الجلوس إلى مائدته لأنه ينفق من أموال الناس لا من تعبه. ويؤكد ذلك أيضًا شاهدٌ عيان عاش معهم ست سنوات، هو المبشِّر البروتستانتي لايد، الذي وسَّع نطاق الامتناع، بحسب خبرته، ليشمل المال الحرام عند أي شخص كان، وليس عند المقدمين والحكام فحسب، فقد جاء في شهادته عن المشايخ أنهم "لا يتناولون طعامًا إن شكّوا أنه اشتُريَ بأموالٍ حصل عليها أصحابُها بالاحتيال، ولا يقبلون ضيافةَ مَن يَسرق... عندما شرب الشيخُ حبيب القهوةَ في منزلي، دفع ثمنها للخادم، وقال بأنه يعتقد أن أموالي حلالٌ، لكنه فعل ذلك كي لا تتكلم الناس عنه"[57].

---

(55) عبد اللطيف اليونس، **ثورة الشيخ صالح العلي**، الأعمال الكاملة لعبد اللطيف اليونس 1 (دمشق: منشورات دار الثقافة، [د. ت.])، ص 71، حاشية سفلى.

(56) حنا، ص 39.

(57) لايد، ص 99.

أما عن أصل هذه العادة فهي ترجع، في رأي الشيخ سليمان الأحمد، إلى الحذر الذي كان يبديه الشيوخ من المقدَّمين والحكام منذ عصر خليل النميلي؛ ففي رسالة تعود إلى أوائل ثلاثينيات القرن العشرين إلى ابنه حين كان يدرس الطب في فرنسا، جوابًا عن سؤال من المستشرق ماسينيون حول ذلك العصر، قال:

"التفصيل عن أحوال عصر الشيخ خليل النميلي ومَن عاصرَه غير ممكن، لأنه نتيجة عصرين مضَيَا قبله، كان الشيخ الدَّيّن يقاطع مَن ذَكَر اسمَه من المقدمين عند أحد الحكام، فلا يدخل بيته ما عاش، ولا يأكل من زاده. ذلك ما سبَّبه التعصب الديني بين أهل السُّنّة والشيعة"[58].

بغضِّ النظر عن أصل هذه العادة، فإن استمرارها مع نسيان أصلها، يدل على تكريس قيم نبيلة هي محاربة الفساد، وعفة النفس، والإبقاء على مسافة تُبعِد رجلَ الدين عن الحاكم وتصون هيبته، والأهم أنها تحفظ له استقلاله تجاه أي نوع من أنواع السلطة الزمنية ومغرياتها، فهي بذلك شكل من أشكال "المقاومة السلبية التي ترتكز على فكرة اللاعنف".

بقي هذا الموقف من الرؤساء الدنيويين صفةً من صفاتهم حتى مع الحاكم الفرنسي أيام الانتداب، إذ يروي عبد اللطيف اليونس (1914-2013) هذه "الواقعة" التي حدثت في منزل يوسف الحامد في قرية رأس الخشوفة، قائلًا:

"جلس الشيوخ في القاعة الرئيسية للاستقبال، وفي صدر القاعة جلس عمي الشيخ ياسين. وما هي إلا فترة وجيزة حتى دخل المستشار الفرنسي 'فيو' [بيّو] وهو استعماري رهيب.. كان يفرض على الناس أن يقبِّلوا يده، ليشعرهم بالخضوع إلى سلطته وفورًا اتجه إلى حيث يجلس عمي، ومد له

(58) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 141.

يده اليمنى، وقال له باللغة العربية: بوس بوس!! [أي قبِّل يدي]، فمد عمي يده، ووضعها على فم المستشار وقال له - بلهجة عنيفة - كانت أكثر حدة وتحديًّا: الناس كلها تقبِّل يدي، أنت بوس بوس..."[59].

يمكن مواقف كهذه أن تؤسس نظرةً وضعية للزعامات الدنيوية، فهي ليست مطلقة وأبدية، بل زمنية ومؤقتة، لأنها تستمد سلطتها من الدستور والقانون لا من ذاتها.

ثانيًا: خصال المؤمن

كانت وظيفة المشايخ الروحية والزمنية إذًا تفرض عليهم الاحتكاكَ بعامة الناس من دون تمييز، وتركَ أبوابهم مفتوحة أمام هؤلاء، فعلاقة رجل الدين مع الآخرين علاقة بين عالم وجاهل أو معلّم وتلميذ؛ خلافًا لعلاقة الزعيم مع الآخرين التي هي علاقة بين آمر ومأمور أو مالك وتابع؛ ويُفترض أن علاقة الأول مع الناس علاقة احترام وتقدير ورغبة في أن يتفوق التلميذ على أستاذه؛ وأن علاقة الثاني معهم علاقة ترهيب وإخضاع وسيطرةٍ يريد أن تبقى دائمة. كما كانت وظيفة رجل الدين تؤمِّن له دخلًا غير مستقر على شكل زكاة متروكة لنية الشخص ولإمكانياته المادية، على العكس من الإقطاعي الذي يحدد مقدارًا سنويًّا يأخذه بالقوة، ولا بدّ، والحالة هذه، أن تختلف الصفات الأخلاقية والمناقب بين هؤلاء وأولئك.

إن مجموعة الصفات الإنسانية هذه، هي التي يتعامل معها، ونجدها في بعض رسائل الشيوخ الدينية، وفي سرد سيرهم، وفي مدائحهم، وفي سلوكاتهم، وفي أدعيتهم. فقد أَلَّف الشيخ إبراهيم مرهج رسالة "الشهاب الثاقب"، وكان موضوع الباب الثالث فيها "بيان واجبات الإيمان والخصال

---

(59) عبد اللطيف اليونس، **مذكرات الدكتور عبد اللطيف اليونس** ([دمشق: دار العلم، 1992])، ص 26.

العشر كالصدق والحياء والمروءة والتواضع واليقين وحسن الخُلق والحب في الله والبغض في الله وبرّ المؤمنين وتقوى الله"[60]؛ ثم وضع الشيخ حسين أحمد (1225-1295هـ/ 1810-1878م) رسالة شبيهة هي "الوصية الموسومة بدرّة الصفد في ترك الغضب والحسد، ألّفها سنة 1286هـ (1869م)"[61]، وتتضمن "الحث والاجتهاد على طلب العلم"، و"حفظ الشروط الإيمانية" وهي عشر خصال تجمعها لفظة مكارم الأخلاق، تُكرر ما ورد عند الشيخ إبراهيم، مع شرح معنى كل خصلة منها، وإيراد سندها من آيات قرآنية وأحاديث نبوية[62]. من الواضح أنهما اعتمدا في رسالتيهما على خصال المؤمن كما وردت في الموروث الديني.

إن ربط الخصالِ الحميدة التي تترجَم بالسلوك الاجتماعي الإنساني، مع الإيمانِ بالله الذي يُترجم بالعبادات، يعزز قوة هذه الخصال، ففي عملية انتقال الأفكار بين البشر أو ما يسمى "عدوى الأفكار"، يؤدي ربطُ القيم كأفكار بفكرةِ الإيمان إلى تعزيز هذه القيم، ويعمل على قبولها وممارستها والترويج لها وانتشارها، ما يزيد، في نهاية الأمر، من التضامن الاجتماعي ويُثمِّن الإلفة وتبادل المساعدة بين الناس، ويمنع العيش مع المتنفذ أو الحاكم عيشةَ خوف وصَغار، وكل ذلك "يضع تعاون الجماعة نقيضًا لتحكُّم الفرد".

1. آداب السلوك: الجرأة والتواضع وعفة النفس

لكن ثمّة ما يزيد على الخصال العشر تُذكر للمترجَم، مثل الجرأة، وعفة النفس، والكرم، كما هي حال الشيخ إبراهيم (الزعفرانة)

---

(60) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1430.

(61) المرجع نفسه، ص 1515.

(62) مخطوطة منسوخة (1418هـ-1998م) عن خط الشيخ حمدان عمران حمدان (مؤرخة سنة 1202هـ)، عن خط المؤلف نفسه.

(1225-1319هـ/ 1810-1901م) الذي كان "ضيِّق الأخلاق على الحق المبين، لا تأخذه في الله لومة لائم، إن قال فعل، متوسط النعمة، يحمل زاده معه أينما ذهب، عفيف النفس عن طلب ما في يد غيره، كل عمله للخير، مواظبًا قراءة القرآن الشريف"(63).

وجاء في ترجمة الشيخ محمد سلمان (المزارع)، أنه "أسد جَسور في كل عمله، يصدع بالحق لا يبالي، له ميل كثير إلى الكرم، كثير الخشوع والصلاة والصيام، مولع بقراءة القرآن الشريف والكتب الدينية، عفيف النفس عن طلب ما في أيدي الناس"(64)، ويضيف مؤلف **خير الصنيعة** إلى ذلك أنه "كان رئيسًا مع الرؤساء، وعالمًا مع العلماء، وعابدًا مع العبَّاد، وغنيًّا مع الأغنياء، ومتواضعًا مع الفقراء"(65).

ويخصص الشيخ صالح ناصر الحكيم (1280-1358هـ/ 1863-1939م) قِسْمًا من سيرته الذاتية ليتكلم عن سيرة والده ناصر الحكيم، فيقول "كان رحمه الله قنوعًا يستوي عنده المال والتراب... كثيرَ التواضع والخوف من الله، والطمع بطلب العلم من العلماء، يخدم ضيفه بنفسه"(66). ويتوسع حسين حرفوش في هذه الصفات، فيقول: "كان متواضعًا لإخوانه، إذا رآه من لا يعرفه لا يحسب أنه هو لتقشفه وتواضعه، يخدم ضيفانه إذا مكَّنوه من خدمتهم بما استطاع، يسهر معهم حتى إذا ناموا خلا يذكر ربَّه. عالمًا مع العلماء، فقيرًا مع الفقراء، كبيرًا مع الأغنياء، لا يماري أبناء الدنيا ولا زعماءها، دأبه الوعظ والنصح لهم الناجع لكل حالة"(67).

---

(63) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1821.
(64) الخطيب، ص 294.
(65) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1710.
(66) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 244.
(67) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1770.

كما أن الشيخ محمد عبد الرحمن الذي يلقب بـ"إمام الشعب" (1281-1338هـ/ 1864-1920م)، "كان برًّا سخيًّا جوادًا، متلافًا للمال في طريق الإخوان والضيفان، همُّه ذكرُ ربه وخدمةُ ضيفه، وكان له جاهٌ عظيم ومنزلة عالية في الشعب، تتحدث الركبان بجوده. زعيم مع الزعماء، شيخ مع الشيوخ، متواضع مع الفقراء"(68)؛ ويصف محمد خونده جدَّه لأمه، الشيخَ علي أحمد ميهوب، بأنه "كان شيخًا فاضلًا صارمًا في قول الحق لا يخشى فيه لومة لائم".

أما محمد أفندي العباس جابر (1253-1315هـ/ 1835-1897م) فقد كان "غيورًا على أهل الإيمان، متواضعًا لهم، جوادًا سخيًّا، ينفق ويبرّ كثيرًا على إخوانه"(69). الملاحَظ هنا هو حصر التواضع أمام "أهل الإيمان" فحسب، ذلك أن صاحب السيرة أصبح يحمل لقب أفندي الذي يُخاطَب به موظفو الدولة، أي أنه انتقل إلى الزعامة الدنيوية التي يلزمها حاجز يفصلها عن العامة.

هذا بعضٌ مما يمكن ذكره عن سلوك الشيوخ، أما الدوافع وراء هذا السلوك، فيمكن أن نَعرفها من أدعيتهم التي كانوا يدعونها لأنفسهم، والتي تتضمن الصفات التي يرغبون في أن يتحلّوا بها، فهذا مثلًا صالح ناصر الحكيم، يختتم ترجمته لنفسه بهذا الدعاء: "جَعَلَنا الله ممن شرفت أخبارُهم، وطابت آثارُهم، وحمدت أفعالهم، وحسن مآلُهم، وكرمت أنسابُهم، وطهرت أحسابهم، فكان لهم من الفضل ما يُؤثَر، ومن العمل ما يستحق أن يُذكَر"(70).

وما يلفت النظر في كلام الشيخ داوود سليمان داوود (1878-1970) وهو يتحسر على والده الذي توفي، وله من العمر سنتان، قولُه:

(68) المرجع نفسه، ص 1908.

(69) المرجع نفسه، ص 1715.

(70) حرفوش، **المستدرك**، ص 241.

"لم أدرك شيئًا من ملامحه وصفاته وأخلاقه إلا ما يذكره عنه الناسُ وأهلُ الفضل من العلماء وأهل التقى الذين عاصروه وعاشروه"[71]، فهو يضم الأخلاق، لا العلم، إلى الأمور التي كان يتمنى أن يعرفها في شخص والده لكي يتعلمها منه ويأخذها عنه. ونعتقد أن السبب يكمن في أن الأخلاق أكثر ثباتًا في الشخصية، وتُكتسب بالمعاشرة والمحاكاة بشكل غير إرادي، على العكس من العلم، فهو أكثر مرونة في الاكتساب، ويحتاج إلى رغبة وإرادة وجهد.

2. الكرم

يبدو من مجمل السير أن الكرم كان الصفة التي احتُفِيَ بها كثيرًا، فمثلًا هناك الشيخ يونس ياسين الذي يصفه علي حسن القاضي، بأنه "كان من المؤمنين الكبار والأكارم الأخيار... كان دائمًا يتفقد إخوانه بالبر والصدقات وأفعال الخيرات"[72]؛ ويصف أيضًا الشيخ إسماعيل (أوبين) (ت. 1278هـ/ 1861م) بأنه "اشتهر اسمه في البلاد بالكرم والجود والإيمان"[73]؛كذلكالشيخميهوب(الحويز)(1240-1300هـ/ 1824-1883م)، الذي انتقل إلى قرية الحويز "وفيها اكتسب تلك الشهرة التي لم تتفق لغيره في زمانه، وذلك لفضل جوده وسخائه وبرّه على الإخوان"[74]؛ وتفنن مؤلفو هذه السير في التعبير عن صفة الكرم، مثلًا، كان الشيخ علي مرهج (البيضا) (1228-1312هـ/ 1813-1894م) "مولعًا بالكرم، محبًّا لإخوانه، يكاد يقطر ماءُ وجهه بهجةً بحضور ضيفه، ونعمةُ الله جارية عليه بدون كدّ ولا تعب"[75]؛ وعن الشيخ أحمد معلا (بقعو)

(71) المرجع نفسه، ص 186.

(72) القاضي، ص 25.

(73) المرجع نفسه، ص 39.

(74) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1765.

(75) المرجع نفسه، ص 1666.

(1264-1314هـ/ 1848-1896م) "له الميل الكثير إلى الكرم المفرط"[76]؛ وكان الشيخ صالح ميهوب (1268-1338هـ/ 1852-1919م) "صنعتُه الكرم، يكاد يطير فرحًا أمام ضيفه، ولفرط كرمه تكاد ضيوفه لا تخلص من وطنه، يتفقد إخوانه ببرّه..."[77]؛ وعلى هذا الشكل وَصف أصحابُ كتب التراجم كثيرًا من الذين ترجموا لهم، فتعابير كهذه تُفهم من باب الترويج للتحلّي بصفةٍ يحتاج إليها مجتمعٌ يعاني من الفقر، لا يكاد أفرادُه يجدون قوت يومهم، فيصبح السخاءُ صفةً مغرية نظرًا إلى ما يبعثه في النفس من نشوة.

ربما يفسِّر مثل هذا الترويج ما سنراه شكلًا من "الكرم المفتوح" أمام عدد كبير من الناس، وذلك في استضافة المدرّسين طلابَ العلم في بيوتهم وتقديم المنامة والطعام لهم وفق ما سيرد في ما بعد؛ وكذلك في تكريس مائدة أسبوعية كان يقيمها آل الحاج معلا (1200-1272هـ/ 1785-1856م)، وآل عمران حمدان الزاوي (1228-1290هـ/ 1813-1873م) وآل يونس ياسين للمصلين في مساجدهم بعد صلاة الجمعة. والأهم هو وجود منزولٍ عند كثير من الشيوخ والوجهاء والزعماء، مخصصٍ لاستضافة الناس وتقديم الطعام لهم، إذ يذكر منير عبد الحميد صقر أنه "في عام 1915 أتى الجراد لبلاد صافيتا... وأكل الأخضر واليابس"، فشكَّل منزول عبد الرحيم العمر في الدريكيش "مأوى وملجأ للجياع، وبفضله أنقذ الكثير من الموت المحتم، وكذلك منزول بيت العباس وبيت رسلان وبيت الهواش وبيت اليونس وبيت الحامد وغيرها"[78].

مقابل الترويج للكرم، لا بد من التوجُّه إلى البخيل وتنبيهه، ففي معرض ترجمته للشيخ علي عيد (بشراغي) (1217-1292هـ/ 1802-

(76) المرجع نفسه، ص 1666.
(77) الخطيب، ص 230.
(78) صقر، ص 386.

1875م)، ذكر مؤلف **خير الصنيعة** أن واحدًا ممن رافقه، حدّثه "أنه كان يأتي البخلاءَ ويضيفهم لأجل أن يعوّدهم على السخاء"[79]، ومن الطريف أن نقرأ ما كتبه لايد عن تجربته خلال إقامته في قرية بحمرة، فبعد أن يصف الحَرَج الذي كان يتعرّض له من شَرَه جيرانه الفلاحين وتطفلهم على طعامه، يصفهم بأن "إكرام الضيف من مناقبهم... وبالتالي مشايخُهم أسخياء، وقد ساقوهم لي مثالًا لتشجيعي على أن أحذو حذوهم... من الفظاظة والجشع ألا يصرَّ المرءُ على ضيفه بالأكل، ويحلف يمينًا بأنه سيأكل. حُسْنُ الضيافة أمرٌ هام عند الجوعى والفقراء"[80]، فهل كان لايد يشير إلى هذه الفكرة، وهي أن تعوّد الكرم يحتاج إلى تحفيز كالذي كان يمارسه جيرانُه وعلي عيد؟

سنجد أن هذه الصفة أصبحت راسخة، حيث إنها لفتت نظرَ مؤلفَي كتاب **ولاية بيروت** اللذين زارا المنطقة خلال عامي 1332-1333هـ[81] (1914-1915م)، أي في أواخر المرحلة التي تعنينا في هذا البحث. فحين أتيا إلى ذكر رؤساء العشائر في صافيتا، كَتَبا: "هؤلاء الرؤساء مطبوعون على السخاء والكرم وإغاثة الفقراء والمساكين، ولذلك ترى منازلهم مفتّحة الأبواب لكل ذي حاجة، واعتادوا على بذل الأموال والعطايا على قدر ما تصل أيديهم إليه، وأصبحت هذه العادة سجية مستقرة فيهم، وهذا هو السبب الوحيد لعدم تراكم الثروة النقدية لديهم"[82]. كان بعض هؤلاء الزعماء في تلك الفترة يمرون بمرحلة انتقالية من المشيخة والزعامة الروحية إلى الأفندية والزعامة الزمنية، فكان السخاء من بقايا المرحلة الأولى؛ ويكمل المؤلفان

---

(79) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1665.

(80) لايد، ص 115-116.

(81) صدرت الطبعة الأولى لكتابهما في عام 1916-1917، عن مطبعة الإقبال في بيروت.

(82) رفيق وبهجت، ص 338.

عنهم أنهم "يجزلون العطايا لهؤلاء المشايخ لأجل إرضائهم"[83]. في هذه العبارة الأخيرة، نجد إشارة إلى العلاقة الجديدة بين الشيوخ والزعماء، لا بُدّ أن تأخذ في المرحلة اللاحقة شكلًا صداميًّا بين أبناء الفريقين حين الانخراط في الحياة السياسية وتأسيس الأحزاب.

مع شيوخ القرن التاسع عشر، كانت القضية الاجتماعية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفقر والحاجة، من دون وجود تمايز طبقي صريح، خصوصًا في النصف الأول من القرن المذكور، وتلك الظروف تشجِّع الناس على كثرة التعديات والسرقات وقطع الطرق، وكل ما من شأنه أن يعكر صفو الحياة العادية، ومن ثم فقد كان موقف الشيوخ يتعامل مع الظرف المباشر، ويتلخص في تقديم حل سريع يتمثل في الدعوة إلى الكرم ومحاربة البخل، فهذا هو الدواء المسكِّن الذي يعرفه الشيوخ ويستطيعون تقديمه ريثما يكبر أبناؤهم وأحفادهم ليجدوا علاجًا آخر كما سنجد في فترة الانتداب الفرنسي وانطلاق الحياة السياسية.

هذه هي أهم المناقب التي وردت في تراجم هؤلاء الشيوخ، ربما هناك مناقب أخرى، خصوصًا ما ورد في المدائح التي قالوها بعضهم في بعض وقيلت فيهم، كما قال أحمد علي (القلع) في رائيته المذكورة سابقًا: "لا يمكنني ذكر مناقبهم مخافة من إطالة النظام كي لا يضجر قارؤها ولا يملَّ منها صاحبها"[84]، فحتى لو نظرنا إلى هذه الصفات - كما يُنظر إلى الشعر - على أنها مجاملات ومبالغات، فهي في الحد الأدنى تروِّج لقيم كهذه، ذلك أن الشيوخ في مجتمعهم كانوا بمثابة القدوة المثال لكي يصحَّ "حسن اعتقاد الأمة بهم" كما قال سليمان الأحمد، وستكون هذه القيم والأخلاق محكَّ صدقيتهم في محاولاتهم الإصلاحية والتصدي للتيار المحافظ.

---

(83) المرجع نفسه، ص 339.

(84) أحمد علي محمد القلع، **الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية** (مخطوط).

الفصل الثاني

الإصلاح الاجتماعي

إضافة إلى الواجبات الروحية والاجتماعية، يقدم رجال الدين بشكل عام خدمات تتعلق بالحاجات الصحية (البدنية والنفسية)، مثل العناية بالأمراض كالرقى والتعاويذ، والاهتمام بهواجس الناس المستقبلية كالتنبؤ بالمصائر، وغير ذلك مما يدخل في نطاق الخرافات والرجم بالغيب، وهي ممارسات ربما ارتبطت في الأصل بالنشأة السحرية للممارسات الدينية، لكنها لا تقع في صلب الدين ولا في منطق العلوم؛ ومن المعروف أن ممارسات كهذه تنتشر بمقدار ما يكون المجتمع متخلّفًا، ورجلُ الدين جاهلًا ومستغِلًّا؛ لكنها ما كانت لتبقى على مدى التاريخ وتنوع المجتمعات، لو لم تكن تقدم بعض الفائدة من باب بث الطمأنينة والراحة النفسية، أو من باب ما يُعرف في ميدان الطب بالتأثير الموهِم (أو بلاسيبو)، خصوصًا في حال غياب البدائل؛ لكن مع بدء الاطلاع على العلوم الحديثة والانفتاح على المجتمع الأوسع، سيتصدى شيوخ الإصلاح لهذه الممارسات بشجاعة وإصرار، ومعهم البدائل الحديثة.

أولًا: الموقف من الخرافات

بقي ارتباط الأديان بالسحر والتنجيم والإيمان بالظواهر الخارقة مرافقًا للممارسة الدينية إلى هذا الحد أو ذاك حتى في المجتمعات الغربية

الحديثة، فما بالك بجماعات بقيت حبيسة الجبال فترة طويلة معزولة عن بقية المجتمعات؟! من المؤكد أن أشد أنواع الخرافات وأشكال الدجل والشعوذة ستجد فيها تربة خصبة، إلى درجة أنها كانت تشكل جزءًا من حياتها اليومية، وجزءًا من ثقافتها التي يتلقاها أبناؤها يوميًّا، وقد عبّر عن ذلك الشيخ داوود سليمان داوود الذي كتب في ترجمته لنفسه يشكو في فترة مطلع شبابه الفقرَ واليتمَ، ومن الأوقات الضائعة حيث "كانت مجالسنا الليلية وسهراتنا مقتصرةً على الاستماع لأقاصيص الدجالين وحكايات العجائز وسرد الخرافات والحكايات الفارغة والحزورات التافهة وقراءة القصص عن بني هلال و**مجروية الزير** و**ألف ليلة وليلة**، وغيرها"[1]، وكأنه يشكو غياب الأحاديث الجادّة في شؤون العلم والدين المفيدة لعقله والمشبعة لرغبته في تلقّي العلم.

كان الإيمان بالظواهر الخارقة والخرافية شائعًا إذًا، وقد وجدنا في التراجم التي اطّلعنا عليها، خصوصًا التراجم التي وضعها يوسف الخطيب، عددًا لا بأس به من الشيوخ الذين كانوا يتعاطونها، فهو يروي عن بعضهم مجموعة من الكرامات التي تقترب من الخرافة، ويمكن أن يُفهم ذلك من باب تعزيز موقع الشيخ وبثِّ الرهبة في نفس من يخالفه، فهي في تعبير الشيخ سليمان الأحمد من "نوادر الكرامات التي كانت تُسند إليهم بعقوبات من يخالفهم"، خذ مثلًا ما ذكرناه عن قصة الشيخ يوسف مي مع الحاكم صقر المحفوض (أو المحفوظ) (ت. 1229هـ/ 1814م)، بغض النظر عن أصل الحكاية، فهي سرديةٌ لا تَخفَى العبرة منها، وغيرها كثير؛ لكن مقابل الغاية التربوية لهذه القصص، ثمّة وجه آخر هو التجهيل وتعطيل العقل ورفض معطيات التقدم العلمي؛ وأمام هذا الواقع الغارق في الجهل، لا بُدّ أن يبادر عدد من شيوخ الإصلاح، أصحاب "الفضيلة

(1) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 189.

الفلسفية"، إلى مكافحة هذا الجهل، رغم معرفتهم بمدى تغلغله في ثقافة الناس من جهة، ومدى الاستفادة التي يجنيها منه شيوخ "المنفعة" من الجهة الأخرى، وهم شيوخ لا يمكن التقليل من مدى نفوذهم، مما سيعرِّض شيوخ الإصلاح إلى الحرب على الجبهتين معًا.

مرّ معنا أن محمد سلمان (المزارع) حارب بشكل مبكر "الخرافات والعادات الدخيلة"، وبرز كذلك عبد الله الخير "في محاربة الخرافات المتسلطة على عقلية الجمهور، من أمثال فكرة الجن والتوابع والتنجيم والرمل والمندل وما شاكلها"[2]. إلا أن الموقف المنهجي والعنيد اتخذه سليمان الأحمد، فقد كان من رواد الكشف عن الخرافات والعادات الباطلة التي تكرست مع فترة الركود هذه، التي أصابت العلويين قرونًا عدة، وها هو يعبّر عن ذلك الواقع، وينتقد في أواخر القرن التاسع عشر جهل الأمة المتمثل في رفضها العلم وتمسكها بالخرافات، فيقول: "أما عقلية الأمة يومئذ فلا أدلّ من تكفير من ينبذ خرافات الجن والسحر والشعوذة، أو يزعم أن المطر من بخار الماء، إلى ما هنالك"[3]. أما هو فقد اكتشف تجريبيًّا، أي علميًّا كما سنرى في سرده الحادثةَ، أصلَ الخرافات، فلنقرأ ما ينقله علي سليمان الأحمد عن والده:

"أنه ذات يوم وكان عمره بين الثامنة والعاشرة وبينا هو راجع إلى قريته بعد أن غلّس الليل، وإذ به يفاجَأ بأنه يرى تحت ظل شجرةٍ بقرةً تجترّ وبجانبها فلوُها، فتساءل كيف خلَّفت هنا، وبقرة مَن تكون، ثم أخذ يقترب منها ويقترب إلى أن اختفت البقرة وفلوها، ولم يعد يرى إلا أغصانًا تتعانق بحركة الهواء قليلًا، قال، فتراجعتُ وراء، فعادت صورة البقرة للارتسام

(2) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 31-32.
(3) علي سليمان الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان الأحمد** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 140.

أمامي، ثم تقدمتُ ثانية لكي لا أجد إلا الأغصان، قال، ومنذ تلك اللحظة نبت في ذهني أن كل ما أسمعه عن حكايات الجن وتعرضها للناس واختفائها فجأة ثم عودتها للظهور فالاختفاء ليست إلا من قبيل ما حدث لي، ومن يومها قرّ في ذهني نفي الجن بمفهومها الخرافي السائد بين العامة، ومحاربة كل ما يترتب عليها من خرافات"[4].

مما لا شك فيه أن ظواهر تشبيهية كهذه، أو الباريدوليا (pareidolia) التي تجعلنا نرى أشياء حيّةً مألوفة في أشكال الطبيعة غير الحية، أدّت دورًا كبيرًا في تكوين الأفكار المتنوعة عن الكائنات الأسطورية، وعن الكائن الخارق للطبيعة، ومن ثم في تكوين كثير من الأفكار الدينية في رأي علماء النفس الإدراكي.

1. الصراع بين الإصلاحيين والمحافظين

ما إن عرف الشيخ سليمان أن الخرافات وأكثر العادات التي جرى عليها أهل ملّته، باطلة حتى أوجب على نفسه "أن يسعى لإزالة ما علق بأذهان الأمة من احترامها وقبولها، فما بدأ بذلك حتى بدأت ألسن النقاد تأخذ بالطعن عليه وخصوصًا من المشائخ النفعيين، الذين كانوا يستفيدون منها، ومنهم بقية باقية إلى الآن"، كما قال عنه عبد اللطيف سعود[5]. نعم، باقية رغم تكريم رائد الإصلاح هذا في عام 1938 في حفل اليوبيل الذهبي الذي أُقيم له، وهذا ما أكّده عبد اللطيف إبراهيم في قصيدته لهذه المناسبة[6] بقوله:

من رأى مصلحًا ظـهـر لـم يـشب صـفـوه الكـدر
إن أتـى يـنـفـع الـورى قـابـلـوا الـنـفـع بالـضـرر

(4) المرجع نفسه، ص 17–18.
(5) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص هـ.
(6) عبد اللطيف إبراهيم، **التراث الأدبي للعلامة الشيخ عبد اللطيف إبراهيم**، [طبعة خاصة]، ص 66؛ يُنظر كذلك: الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 525.

وحتى بعد ثماني سنين من اليوبيل الذي يُعدّ انتصارًا وطنيًّا، رسميًّا وشعبيًّا، للتيار الإصلاحي وشيوخه، لم تتراجع قوة المحافظين، فقد بدأ الشاعر حامد حسن (1915–1999) ينشر تعريفًا بالمكزون السنجاري في عام 1946 في حلقات في مجلة **القيثارة**[7] التي كانت تصدر في اللاذقية، وقدّم لهذه الحلقات بطريقة افتدائية، لأنه كان يعلم أنه سيُغضب "أولئك المحافظين، المتزمتين الذين يؤثِرون العزلةَ على الاندماج، والتقيَّةَ على الظهور"[8]، فالقِوى المحافظة لم تعد منحصرة بالجهل والخرافات فحسب، ولا يقتصر وجودها على فترة زمنية دون أخرى.

استخدم أعداء الإصلاح أساليب عدة في الهجوم على دعاة الإصلاح، منها التشكيك في نواياهم، ويلاحظ عبد الرحمن الخير مدى تأثير المحافظين على العوام في مواجهة "المجدِّدين" بحسب تعبيره، مشيرًا إلى أنه "نال سفهًا من هؤلاء المجددين كثير من خاصة الشعب وعامته مدة غير قصيرة، ناسبينهم في تجددهم إلى حاجات ومآرب شخصيه لا لمجرد الإصلاح وحُبِّ الخير"[9].

غير أن الأمر لم يكن كذلك قبل جيل واحد فقط، إذ يؤكد الخيِّر أن الجيل الأسبق من شيوخ الإصلاح لم يلق "لا في الشمال ولا في الجنوب أقل امتهان للكرامة بسبب تجديدهم"[10]، ولا أجد تفسيرًا لذلك سوى أن نسبة المتعلمين، في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قد زادت، ولا يكون المتعلمون بالضرورة واعين لمعنى

---

(7) عرّفت مجلة **القيثارة** عن نفسها بأنها "سلسلة شعر وفن، تصدرها جماعة الشعر الجديد"، صدر منها بين عامي 1946–1947 12 عددًا، وقد أعادت وزارة الثقافة في سورية طباعتها في مجلد واحد في عام 2006 مع مقدمة كتبها محمد كامل الخطيب.

(8) حامد حسن، "شاعر قديم: للحقيقة والتاريخ. المكزون"، **القيثارة**، السنة 1، العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1946)، ص 44–45.

(9) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 38.

(10) المرجع نفسه، ص 37.

التجديد وأهميته، بل نجد بينهم أنصافَ المتعلمين، أو من سوف يُطلَق عليهم "أدعياء العلم"، الذين لديهم وهم المعرفة، وهُم بالتالي مؤهلون للتصدي للتجديد بمقدار تواضع نصيبهم من المعارف، وادعائهم المبالَغ به.

لكن ككل الخلافات التي تنشب بين المجددين والمحافظين في التاريخ، لن تُكسب المعارك بسهولة، فمن شأن الأفكار الجديدة دومًا أن تجد على الفور خصومَها المتمسكين بالأفكار القديمة، وهي في الوقت ذاته لا تعدم أنصارًا، فكما ذكرنا، واجه سليمان الأحمد في محاربته الخرافات، مقاومةً من الشيوخ المحافظين والمتنفذين، أو "أهل الجمود"، الذين أوغروا صدور الشيوخ عليه، لكنه وجد سندًا مثّله:

"الشيخ عباس صالح أخو الشيخ محمود أحمد آل معروف لأُمِّه، الذي كان يطلِق عليه معاصروه لقبَ سلطان البلاد، فقد وعى جيدًا ما تَعِد به عزيمةُ هذا الفتى، وآمن بمستقبله الباهر، فوقف إلى جانبه وقفات جبارة لا سيما لمّا أعشَتْ أبصارَ أهل الجمود الأنوارُ الجديدة، فتداعوا ليسدّوا أمامها الكِوى، حتى أنهم لجأوا إلى الشيخ محمود أحمد الذي كان، إلى جانب مكانته الكبرى عند الجميع، سيدَ قومه المباشر، فاتهموه عنده بالابتداع والزندقة. وهل من بدعة أدهى من نفي الجن والخرافات، وهل من زندقة أكبر من إرجاع الأسباب إلى مسبباتها ليصبح المطر من ماء البحر، فما كان من الشيخ إلا أن ابتدره مؤنبًا: ما هذه الأقوال المبتدعة التي تأتينا بها والتي ما سمعناها قبلًا؟ فوقف أمامه وقفةَ المؤمن بقضيته وقال له: سيدي، أنت سيدنا المطاع. أما 'فيما يتعلق بالقناعات العلمية فلا رأي لك' وليس لك علينا سلطان؛ وقبل أن يَغضب الشيخُ ويثور، تلقَّاه أخوه الشيخ عباس، وهوّن عليه وطمأنه إلى أن الشيخ سليمان لا يقول إلا حقًّا، ولا يأتي إلا بالصدق، وما الناقلون عنه إلا حسادًا ومفترين [كذا]، فافترَّ ثغره عن بسمة تدل على أصالة الطيبة فيه وقال: اذهبا اذهبا، وقولا ما

شئتما، فلن أتدخل بعد اليوم. وأصبح فيما بعد من أعظم المؤمنين بفضل الشيخ سليمان والمروجين لمبادئه"[11].

وشيئًا فشيئًا بدأ موقف سليمان الأحمد الإصلاحي والنابذ الخرافات يلقى صدًى كبيرًا، وأصبح من علاماته الفارقة، حتى أن محمد مجذوب وصفه بـ "عدو الخرافات"، وخصص لشرح ذلك ست صفحات في **مقدمة اليوبيل**، ثم لتبيان مدى تأثيره في بني قومه، أحال إلى عدد من "مقالات العلويين في صحف المهجر، حول الشيخ وأعماله في مكافحة الخرافات"[12]. يضيف عبد اللطيف اليونس أيضًا أنه "كان من أكبر مؤيدي الشيخ، والسائرين على نهجه عالِمان جليلان، لكل منهما أثره الضخم بالسعي للإصلاح، والنضال في سبيله، وهما الشيخ يعقوب الحسن والشيخ إبراهيم عبد اللطيف"[13]؛ وفي تقديمه للنسخة المطبوعة من **ديوان المكزون السنجاري** يعدِّد محمد اللاذقاني ممن ناصره في وقوفه "ضد الخرافات والجهل"، كلًّا من: الشيخ ناصر الحكيم، والشيخ عيد ديب الخير، والشيخ عبد الكريم محمد، والشيخ علي العباس، والشيخ محمد ياسين، والشيخ محمد عبد الرحمن، والشيخ حسن رمضان، والشيخ علي سليمان، والشيخ جعفر محمد سلمان[14]. وهكذا نجد أن جبهة الإصلاح كانت مهمة سواء من حيث عدد الشيوخ فيها أو من حيث سلطتهم الروحية على أبناء الطائفة.

إذا كان السحر والأسطورة والخرافة والعلوم الزائفة نشأت تاريخيًّا لأنها تلبي فضول الإنسان في معرفة العالم، وتقدّم حلولًا لمشاكل تعترضه،

---

(11) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 21.

(12) محمد مجذوب، **مقدمة اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد**، تقديم عبد الحسين شرف الدين الموسوي (صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، 1938)، ص 32–37.

(13) عبد اللطيف اليونس، **مذكرات الدكتور عبد اللطيف اليونس** ([دمشق: دار العلم، 1992])، ص 64.

(14) سليمان الأحمد، **ديوان المكزون السنجاري** (بيروت: مؤسسة البلاغ، 2009)، ص 20.

واستمرت ما دامت تؤدي هذه الوظيفة، فإن محاربتها لن تؤدي إلى انتصار حقيقي ما لم تُطرح أمامه أداةٌ بديلة أكثر إقناعًا، تقدم حلولًا أكثر جدوى، وسرعان ما وجد هؤلاء الشيوخ البديلَ في الاطلاع على العلوم الحديثة، والترويج لها والإيمان بمعطياتها، خصوصًا بعد تحرير "القناعات العلمية" من سيطرة رجال الدين (المحافظين) كما ظهر في موقف سليمان الأحمد المذكور آنفًا، وهو موقف يعني استقلالية العلم عن الدين، ومن ثمَّ فهو - بالتعريف - "موقف عَلماني"، من حيث إنه يقلّص النفوذ الديني لمصلحة النفوذ العلمي، وهو موقف سوف يتعزز بمقدار انفتاح الشيوخ على العلوم غير الدينية، أي على العلوم الحديثة.

2. تقبُّل العلوم الحديثة وتحفظات لاهوتية

مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، استقر في وعي هؤلاء الشيوخ أن محاربة الخرافات والجهل لا تُجدي إلا بتقديم البديل، أي بالاطلاع على العلوم الحديثة والترويج لها، فظهرت دعوات كثيرة في هذا الخصوص، وكان من الرواد أيضًا عبد الله الخير، الذي "تولى التعليم الحكومي" في عهد ضيا باشا، فقد حارب الطقوس الدخيلة والخرافات مثل "فكرة الجن والتوابع والتنجيم والرمل والمندل وما شاكلها. وبرهن بطريقة 'المُدارسة والتجارب والنقد' المغرق في الصراحة على أنها لا ترتكز على أساس من الحقائق العلمية"، فقد كان "متحمِّسًا للعلم الحديث يبشّر به ويصدِّق أخبار مخترعاته الغريبة وينشرها في محيط لم يكن بَعْدُ شاهَدَ شيئًا من آثارها الفعلية"، إضافة إلى أنه عَدّ الاستجداء "داء المشايخ العضال، فقد ناصبه العداء المحكم الصادق"[15]. ليس من الصعب فهم هذا الربط بين محاربة الخرافات ومحاربة الاستجداء في فقرة واحدة، ذلك أن الاستجداء، والمقصود هنا هو طلبُ الشيخ الزكاةَ من الناس، لا يمكن

---

(15) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 31-32.

أن ينجح إلا عند من يؤمنون بالخرافات والخزعبلات، ومن الواضح أن الاستجداء شأنه شأن الترويج للخزعبلات، كان من اختصاص شيوخ "المنفعة" الذين يعيشون في الجهل ويعتاشون على وجوده.

في تلك الفترة، شكلت المطبوعات، التي بدأت تنتشر، الجسرَ الرئيس الذي عبرته العلوم الحديثة إليهم؛ فقد واظب عدد منهم على قراءة المجلات العلمية، وتابعوا أخبارَ العلم بشكل عام، نذكر من هؤلاء الشيوخ، إضافة إلى سليمان أحمد، كلًّا من يعقوب الحسن (1287-1345هـ/ 1870-1926م)، وأحمد محمد حيدر (1308-1395هـ/ 1880-1975م)، ويونس حمدان (الطواحين) (1301-1398هـ/ 1884-1978م)، ومن المعروف أن الثلاثة ألّفوا كتبًا بالاستناد إلى المعطيات العلمية الحديثة.

يمكن القول إن هؤلاء الشيوخ تقبلوا العلم الحديث وروّجوا له في مواجهة الخرافات، لكنهم، وكما هو متوقع، اختلفوا من موقعهم اللاهوتي مع ما يمكن أن يفضي إليه هذا العلم من نتائج أيديولوجية أو قِيَمية تمسّ لاهوتهم بشكل عام، أو القيم الاجتماعية بشكل خاص، فوضعوا تحفظاتهم، واتخذوا مواقف تختلف أيديولوجيًّا وأخلاقيًّا مع بعض النظريات العلمية، كالموقف من نظرية التطور لداروين مثلًا، فقد طلب سليمان الأحمد في رسالته إلى محمد حسين آل كاشف الغطاء، المؤرخة في 25 شعبان 1332هـ (1913م) "التعارف مع المولى الشريف السيد صدر الدين الصدر، والفيلسوف الكبير مؤلف كتاب **نقد فلسفة داروين**، لنستفيد من معارفهما وعوارفهما"[16]، والاستفادة كما هو متوقع ستكون في الرد على الداروينية، فشأنهم في ذلك شأن موقف بقية دعاة الإصلاح الديني، مثل جمال الدين الأفغاني الذي كتب ردَّه على نظرية التطور في رسالة تحت اسم "الرد على الدهريين"؛ أضف إلى ذلك أن النظرية الداروينية ما زالت

(16) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 66.

حتى الآن محلّ نزاع مع أنصار نظرية الخلق (créationnisme) (التي تعتمد سِفرَ التكوين مرجعًا لها) في الدول الغربية وفي أميركا بالذات.

كما أن يعقوب الحسن كان يحصل على المجلات المصرية، ومنها مجلة **المقتطف** التي كانت تنقل آخر الإنجازات في مجال العلوم الحديثة، وقد استفاد من مواضيعها استفادة كبيرة في تأليفه كتاب **تذكرة الحياة الروحيّة في وحدة الحقائق الدينية** في عام 1926، الذي يذكر علماء الأحياء، مثل فليكس أرشميدس بوشيه وقصة خلافه مع باستور حول التخلُّق الذاتي، وعالمَي التطور داروين ولامارك ومفهومَي "الانتخاب الطبيعي وتنازع البقاء"، والرسائل الأربع إلى بنتلي التي دحض فيها نيوتن آراءَ الماديين... إلخ[17]؛ لكنه لم ينس خلفيته الأيديولوجية، أي لاهوته، فقد صرح أنه عزم "بعد التوكل عليه تعالى على إيراد 'ما وافق منها' هذه الطريقة المقدّسة، لعلمي بموافقة إمامها وقبول مذهبه هذه الحقائق مما نُقل عنه لاعتقاده بكرور دعوات الله عز وجل لموانسة خلقه وهدايتهم 'بمجانسة دعاته'"[18]، ومن ثم فإن قصده هو أن يبرهن "على تأييد الرأي الذي يلائم التوحيدَ إمكاني من العلم خدمةً للدين وأهله"[19]. وعلى الرغم من هذا الحذر، فإن النص السابق يضعنا، أول مرة، أمام كتاب كُتب بلغة التأليف المعاصرة، بقلم رجل دين يبحث عن "وحدة الحقائق الدينية" منطلقًا من دراسة الأديان القديمة، ويتوقف في بحثه عند المصلحين في هذه الأديان، فقد وضع كتابه - والقول له - بعد أن "طالعتُ بعض الأسفار التاريخية، ووقفتُ على البعض من حقائق الأديان القديمة وأسماء 'مصلحيها'"[20]،

---

(17) يعقوب الحسن، **تذكرة الحياة الروحية في وحدة الحقائق الدينية** (طبعة إلكترونية)، ص 44-51.

(18) المرجع نفسه، ص 6.

(19) المرجع نفسه، ص 245.

(20) المرجع نفسه، ص 6.

مما سمح له باعتماد الشطر الثاني من العنوان: وحدة الحقائق الدينية، الذي يستعيد القول الصوفي المعروف: "عدد الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"، ومن "ثم لا مكان للتعصب وتكفير الغير" سواء بين الأديان المختلفة، أو بين المذاهب في الدين الواحد.

كذلك هي حال الشيخ يونس حمدان في تحفظه اللاهوتي، فبعد أن انتهى من العلوم الأدبية "انقطع إلى الدرس منفردًا عن الناس بنفسه، فخاض غمار الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والفلسفة من كتب فلاسفة الإغريق والهند، والفرس، والعرب"[21]، و"أخذ يستطلع مناهج العلماء بحُرية وتجرد، فوقف على آثار المتفلسفين، ومذاهب المتكلمين، وأقوال الطبيعيين، وعقائد الصوفيين، ومزاعم الزنادقة المعطلين، فأخذ يبسطها ويشرحها، ويرد على المنحرف والمعطل"[22]، ثم ألَّف في عام 1355هـ (1936م) كتاب **جامع الحقائق** الذي صنفه لأبناء جلدته من الشباب المثقف، حرصًا عليه بعد أن رأى أن "التعاليم المادية آخذةٌ بالاندساس في هذا الشعب العلوي، ورويدًا رويدًا يخشى أن تدب عقاربها بين الشباب المتخرجين في المدارس العالية، وإذا انتشر ميكروبها يصبح نزعه وإبادته عسرة [كذا] جدًّا"[23]، فكان هذا الكتاب بمثابة وصفة وقائية ينبغي على الشباب العلوي التقيد بها.

بهذا، نجد أن العلم الحديث أصبح أحد المراجع التي يستند إليها هؤلاء الشيوخ في معارفهم وفي فهمهم العالمَ ورؤيتهم له وفي تآليفهم. ورغم تحفظاتهم، فقد كانت دعوةُ أحمد محمد حيدر إلى التوفيق بين العلم والدين دعوةً صريحة، فهو يرى أن "كل علم من العلوم، وفن من الفنون، وكل صنعة... لا تقترن بالتدين، أو تمتزج به امتزاجًا، فهي جهل

---

(21) عارف الصوص، **من هو العلوي** (دمشق: مطبعة الإتقان، 1950)، ص 63.

(22) حرفوش، **المستدرك**، ص 686-687.

(23) الصوص، ص 64.

مطلق وتضليل فاضح"[24]؛ وهو الذي عاصر رحلة الإنسان إلى القمر، لا يكتفي بطرح موقفه التوفيقي بين العلم والدين، بل يمضي خطوة أبعد باتجاه موقف إصلاحي، إذ ينتقد المشايخَ الذين يرون "أن العلم يتنافى مع الدين، وما ذلك إلا ليقْدروا أن يَحُولوا بين عامّة الشعب والعلم، ويفرّقوا بين العقل والتعقل، فيظلّون دائمًا أرباب الشعب وقواده [...] ولو تبصَّروا قليلًا لعلموا أن الذي يتنافى مع العلم هو الجهل فقط... الدين والعلم كلاهما يأمر جادًّا بالبحث والنظر في كل شيء وتعلُّم وتعليم كل شيء"[25]. اختار أحمد محمد حيدر أن يوظف التوفيق بين العلم والدين توظيفًا اجتماعيًّا يرفض التجهيل والاستغلال.

إن دفاعهم عن لاهوتهم، كما رأينا مع يعقوب الحسن الذي انطلق من دراسة الأديان القديمة ليصل إلى "وحدة الحقائق الدينية"، ومن ثم لا مكان لتكفير الغير؛ ومع يونس حمدان الذي درس العقائد المتعددة، فأخذ يبسطها ويشرحها لتصل إلى الناس كلهم، قبل أن يرد على المنحرف والمعطل منها؛ ومع أحمد محمد حيدر الذي دعا إلى التوفيق بين العلم والدين من دون تمييز دين من آخر، لقناعته أن مصدر الأديان واحد، ولا يمكن أن يتناقض مع نفسه؛ وحتى محمد ياسين (قرقفتي) الذي سنرى في ما بعد أنه يرفض أن يكون انتماؤه العربي أو الإسلامي دافعًا لبغض سواه إثنيًّا أو دينيًّا[26]؛ إن دفاعهم هذا قد نجم عن اطلاعهم على أدبيات الأديان والمذاهب الأخرى اطلاعًا دقيقًا، فكانت تلك الكتب جزءًا لا يتجزأ من مكتباتهم، أضف إلى ذلك أن هذا الاهتمام بالأديان الأخرى

---

(24) أحمد محمد حيدر، **الحيرات** (طرابلس، لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، ص 43.

(25) أحمد محمد حيدر، **ما بعد القمر**، الأعمال الكاملة 2 ([بيروت: الدار الإسلامية]، 1970)، ص 23-27.

(26) محمد ياسين، "العلويون عرب مسلمون: الدعاية الكاذبة حول العلويين"، **النهضة**، مج 1، العددان 8-9 (1938)، ص 423-433.

لم يبدأ معهم، إذ سيرد في ما بعد أن الشيخ حبيب عيسى، كان يقتني منذ فترة مبكرة، نسختين من الكتاب المقدس (مطبوعة ومنسوخة) ورثهما عن والده[27]، وهناك غيره ممن لم يرد ذكرهم في هذا البحث؛ لقد كان دفاعًا لم يترافق مع هجوم أو رفض أو تكفير للاهوت الغير؛ كل ذلك يسمح لنا بالقول إن هؤلاء الشيوخ كانوا أقرب إلى "مفكري الأنوار" الذين - في رأي تودوروف - انخرطوا "في معاينة معتقدات العالم بأسره ووصْفِها، ولم يكن هدفهم من وراء ذلك رفض الأديان بل هدْي الناس إلى موقف يتّسم بالتسامح وحثّهم على الدفاع عن حرية المعتقد"[28].

وكما هو متوقع، لن يحظى موقفُ شيوخ الإصلاح من العلم الحديث بالقبول عند الشيوخ المحافظين، فكان من مآخذهم على المجددين "تقديم دراسة العلوم العصرية على دراسة العلوم الدينية"[29]، لكن شيوخ الإصلاح في واقع الأمر عملوا على جبهتين معًا، جبهة "معرفية" تتمثل في التوفيق بين العلم والدين، مع تعزيز لاهوتهم من خلال الحذر الذي أبدوه تجاه التبعات الأيديولوجية والقيمية لهذه العلوم؛ وجبهة "اجتماعية" تتمثل في محاربة الخرافات المنتشرة، وفي ضرورة إيصال العلم إلى عامة الناس.

ثانيًا: الموقف من العمل اليدوي

تشير الصورة النمطية للشيوخ إلى أنهم يعيشون من عائدات ممارسة الواجبات الدينية المتمثلة في الزكاة، قياسًا إلى تفرّغ بقية رجال الدين،

(27) Samuel Lyde, *The Ansyreeh and Ismaeleeh, a Visit to the Secret Sects of Northern Syria with a View to the Establishment of Schools* (London: Hurst and Blackett Publishers, 1853), pp. 104-111.

(28) تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، تعريب حافظ فويعة (منوبة، تونس: دار محمد علي للنشر، 2007)، ص 12.

(29) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 43.

في المذاهب والطوائف الأخرى، لواجباتهم الدينية، غير أن ذلك ليس القاعدة تمامًا، فقد جاء في ترجمة الشيخ عيسى عمران (كنكارو) "أنه كان ذا جاه وخاطر، أينما سافر يقيمُه جاهُه، ويحصل كفافَ عيشه مرتاحًا عليه، لأنه في ابتداء أمره ربيَ مرتاحًا 'لا يعاني مهنة الزراعة'، إذ كان والده يكفيه إياها"[30]. تدل هذه العبارة على أن العمل الزراعي هو القاعدة التي تنطبق على الجميع، لكن سيتخلى عنه الذين يتقدمون من أفراد الأسرة في المشيخة، أو الذين يرغبون في التعمق في العلم، فقد روى الشيخ علي عباس (بحوزي) (1294-1389هـ/ 1876-1968م) لابنه "أنه في ظهيرة يوم قائظ مرهق، اتخذ قرارَه الحاسم أن ينصرف إلى العلم، فغادر رفاقَه في الحقل ولم يلتفت إلى الوراء، وكان يومها في العشرين من عمره"[31]؛ وجاء في ترجمة الشيخ محمد محمود قرفول (1308-1368هـ/ 1890-1949م) أيضًا أنه وُلد "في أسرة تعمل في الزراعة... ولما رأى والدُه، رحمه الله، إقبالَ ولده على طلب العلم والمعرفة... لم يكلفه أي عمل معه في الزراعة إلا ما ندر"[32]. ومن الحالات الاستثنائية التي يجدر ذكرها هي حالة الجبل الذي تقع على سفحه قرية الملاجة، ويسمى في الخرائط الطبوغرافية جبل طاهر على اسم الشخص الذي استصلح بيديه سفحه الشمالي-الشرقي في النصف الأول من القرن العشرين، وهو الشيخ طاهر حسن الخطيب؛ ويقول بوعلي ياسين أن جدَّه كان "شيخًا وفلّاحًا في نفس الوقت"[33]؛ لكن، يظل العمل الزراعي في أرض محدودة، وفي منطقة جبلية ذات إنتاج موسمي، وتربية بعض الحيوانات المنزلية، من واجبات الشيوخ

---

(30) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1891.

(31) علي عباس، **القلائد في العقائد** (دمشق: [د. ن.]، 1998)، ص 14.

(32) حرفوش، **المستدرك**، ص 547.

(33) بوعلي ياسين، **عين الزهور: سيرة ضاحكة** (دمشق: دار الحصاد، 1993)، ص 26.

الذين يعيشون، بشكل عام، في الجبال، ولديهم حصة من الأرض بهذا القدر أو ذاك، وربما تعلّم بعضهم مهنًا يدوية أيضًا.

من المعروف، بشكل عام، أن تلبية حاجات المجتمع الروحية تُعد في حد ذاتها عملًا يتعهده الشيوخ المتفرغون لواجباتهم الدينية، ولا يمارسون أعمالًا يدوية، فهم في الغالب قلما يلجأون إلى العمل بأيديهم، إلا لمن كانت أملاكه متواضعة، فهي لا تتحمل أن يعهد بها إلى أجراء؛ وما يهمنا هنا هو أننا نجد في بعض السِّير شيوخًا تعلموا مهنًا ومارسوها بأيديهم، ويدْعون إلى ذلك باعتبار العمل اليدوي قيمةً في حد ذاته، يُغني عن التكسب من خلال المشيخة، فـ"المشيخة رسالة، والعمل وسيلة لتحصيل العيش"؛ وقد ذكر يوسف الخطيب أن الشيخ خليل النميلي، بعد هجرته إلى صافيتا، سار إلى جبل الحلو "وتوطَّنه أجيرًا"، قبل أن يُشتهر ويتملك هناك[34]؛ وأن الشيخ جمعة (بشراغي) (1220-1292هـ/ 1805-1875م) كانت "صنعته نشارة الخشب؛ وأثناء فراغه، قراءة الكتب الدينية"[35]؛ ومن المتداول في أسرة الشيخ حسين الأحمد أنه عمل في الزراعة أيضًا لكسب العيش، إضافة إلى أنه حمل معه حين انتقل إلى قرية جورة الجواميس منول الغزْل اليدوي، يغزل به الصوف. وجاء في ترجمة الشيخ علي عيد (بشراغي) أنه "يأتي مواقع المياه ويدير طواحين [يبنيها] ويقِف بهم حصّةً عن روحه في كثير من المقاطعات، فيسافر السفرة فلا يرجع حتى يأكل من ثمرةِ تعبه في المطحنة، وأدار أكثر من عشرين طاحونًا"[36] مع أنه "كان شيخًا رئيسًا، أي كانت له الرئاستان الدينية والزمنية"[37]؛ ومثله الشيخ عيسى خليل (عين

---

(34) يوسف علي الخطيب، **النسب الشريف** (مخطوط، [1910])، ص 185.

(35) المرجع نفسه، ص 158.

(36) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1665.

(37) محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 246.

الذهب) (ولد في عام 1242هـ/ 1826م) كانت "صنعته العمارة، وخصوصًا الطواحين"[38]؛ وجاء في وصفِ السيد مصطفى الحسن (بعمرة) (ولد في عام 1233هـ/ 1818م) أنه كان "لا يقبل زكاة ولا صدقة، ولا يأكل مِن زادِ أحد إلا من كدّه وثمر تعبه"[39]؛ وجاء في سيرة الشيخ يوسف علي (النمرية) (1242-1307هـ/ 1826-1889م) أنه "كان مولعًا بالأشغال المُلكية، أي تأسيس الأرض وتفتيحها، متقنًا البيوت وحسن عمارتها"[40]؛ وفي سرده سيرةَ والده، يقول صالح ناصر الحكيم عنه أنه "عندما بلغ سن الرجولة صار يزرع قطعة أرض، ولا أحد يمدُّ يده إلى شغلها غيره، ويصنعها من أتعابه دون أن يستعين بشيء من رزق العائلة، ويجمع منها الزكاة والمصروف"[41]؛ كذلك كان الشيخ أحمد حسن عمار (ولد في عام 1887) "واحدًا من المؤمنين الذين يأكلون خبزهم من كدهم وعملهم، وقد قضى معظم حياته في الأعمال الزراعية"[42]، أما سميُّه الشيخ أحمد عمار (ولد في عام 1888) فقد "أتقن مهنة العمارة كما أتقن مهنة تجبير الكسور للإنسان والحيوان"[43].

عدا عن الأعمال اليدوية، ثمّة مَن كان "يتعامل مع بعض التجارة ونعمةُ الله جارية عليه"، كما هي حالة الشيخ أحمد سلمان (المعمورة) (1254-1304هـ/ 1838-1886م)[44]؛ وكذلك محمود بن حسن إسماعيل من أهل بسطوير (ولد في عام 1271هـ/ 1855م) فهو "محب للكرم يتعامل ببعض التجارة"، وشقيقه خليل "يتعامل أشغاله الذاتية"[45].

---

(38) الخطيب، ص 268.
(39) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1917.
(40) الخطيب، ص 156.
(41) حرفوش، **المستدرك**، ص 244.
(42) بلال محمود بلال، **تاريخ الآباء ميراث الأبناء**، ج 1، ص 39.
(43) المرجع نفسه، ص 41.
(44) الخطيب، ص 134.
(45) المرجع نفسه، ص 256.

يطرح احترامُ العمل والدعوة إليه إشكالًا بين تثمين تحصيل لقمة العيش كما يحصل عليها بقية الناس، والاعتماد على ما تكسبه المشيخة من زكاة. وربما كان نسخ المخطوطات حلًّا وسطًا، فهو يحتاج إلى صنع الأقلام من القصب وريش الطيور، وإلى صناعة الحبر من ثمرات العفص، فكلاهما يُعَد عملًا يدويًّا يقوم به الشيخ بنفسه، تضاف إليهما عملية نسخ الكتب ذاتها، وأحيانًا تجليد المخطوطات، وفي المحصلة نحن أمام استثمار مهني يضمن دخلًا للشيخ، من دون أن يبتعد عن ميدانه الروحي.

وفي الوقت الذي كان معروفًا عدم انهماك الشيوخ بالأعمال اليدوية، نجد أن مَن التزم بها كان مدعاة للإعجاب ويحظى بالتقدير، وشكَّل دافعًا إلى ذلك الرفضُ لظاهرةٍ يبدو أنها كانت منتشرة، وهي تحويل الزكاة عند بعض صغار الشيوخ الدراويش إلى ما يشبه التسوّل؛ فلا بد من محاربة ذلك بالدعوة إلى ممارسة العمل اليدوي وتمجيده، فقد أبدى عبد الرحمن الخير عجبه وإعجابه من أن الشيخ علي الناعم (1179-1269هـ/ 1765-1852م) "كان رحمه الله لا ينفق إلا مما يكسبه من عرق جبينه"، ثم يضيف:

"ومن الغريب أن عالمًا فاضلًا كالشيخ علي الناعم كان يعيش من تعب كفيه بين المسلمين العلويين، وعلى الأخص في ذلك العهد، بالإنفاق من سِعةٍ على العلماء والعباد، ولكنه الزهد الصادق، ولكنه بُعد النظر والرقي الفكري أيضًا، فإن هذا العلّامة مارس صناعات يدوية أتقن منها اثنتين هما البناء والصياغة، وغرضُه من ذلك علاوة على الكسب المادي، تشجيعُ الأمة على تعلم وممارسة الصناعات، وحبذا لو اقتدى به اليوم كثير من شيوخنا الذي يجوبون البلاد لجمع ما ينفقونه"[46].

---

(46) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 27.

وهؤلاء الذين يجوبون البلاد هم من أطلق عليهم بوعلي ياسين لقب "المشايخ الدوارة" الذين كانوا "يصنَّفون اجتماعيًّا في مرتبة ما بين الشحادين والمشايخ البهاليل"[47]، أو بتسمية أخرى "شيوخ المنفعة".

إن فصل الحياة المهنية كوسيلة للعيش، عن الحياة الدينية كرسالة روحية، فكرةٌ ثورية في حد ذاتها أكثر منها فكرة إصلاحية، من حيث إنَّ جوارهم من الطوائف والأديان الأخرى يَعدّون أداءَ الواجبات الدينية لرعيتهم عملًا مأجورًا يجب التفرّغ له، بسبب وجود مؤسسة دينية تتولى تنظيم هذا الشأن عندهم؛ وهنا نجد مناسبة أيضًا للإشارة إلى دور المؤسسة المرجعية التي تجيز "اللقب" من جهة، وتضمن به "الكسب" الصحيح من جهة أخرى، عوضًا عن الحقِّ الوراثي في حمل هذا اللقب، فغياب هذه المؤسسة عند العلويين أدى إلى أن تكون المشيخة بالوراثة، مع ما يترتب على الوراثة من تفاوتِ الورثة في المدارك وفي النبوغ وفي تحصيل العلم، ما يضعنا أمام نموذجين ضمن الأسرة المشيخية الواحدة، نموذج المجتهدين والمجددين والإصلاحيين من جهة، ونموذج التقليديين والمحافظين والنفعيين من جهة أخرى، أو كما ذكرنا: جماعة الفضيلة الفلسفية، وجماعة فضيلة النمل والنحل.

من هذا المنظور، نفهم أن تتحوّل الزكاة عند البعض، التقليدي والمحافظ والنفعي، إلى مصدر للرزق، فأصبح يطالب بها بأشكال أقرب ما تكون إلى التسوّل؛ وفي المقابل سيتنبَّه الفريق الإصلاحي إلى هذا الانحراف، ففي وصفه للشيخ علي الناعم، يرى الخيّر أنه "أسبق دعاة التجدد في الشمال [...] ودعوته إلى التجدد برزت في تفضيله الكسب بالعمل اليدوي على الكسب بالاستجداء من أموال الصدقات والأوقاف، العادة التي أورثها عصرُ الانحطاط أكثرَ رجال العلم في البلاد، فصاروا

(47) ياسين، **عين الزهور**، ص 59.

عالةً على المجتمع، وشاركهم بل سبقهم إلى هذه المعيشة المخجلة أدعياء العلم الذين كثروا وأكثروا من التطواف للاستجداء"[48]، الأمر الذي دعا الشيوخ المصلحين إلى رفض مثل هذا السلوك وإلى التنبيه إليه والتحذير منه، فقد "استقل المرحوم الشيخ عبد الله [الخير] ببعث فكرة المرحوم الشيخ علي الناعم الإصلاحية، فحارب الاستجداء وأبلى فيها بلاءً حسنًا"[49].

جاءت الدعوةُ إلى تعلم المهن إذًا ردًّا على اعتماد الزكاة مصدرًا للعيش، وهو أمر يشوب الإيمان؛ تتفق هذه الدعوة مع دعوة مماثلة ظهرت في تلك الفترة أيضًا، ضمن سياق آخر، أطلقها المصلح الدمشقي الشيخ طاهر الجزائري، وتنصّ على "أنه يجب على علماء الدين، بعد أن اختُلست أوقافهم وغُصبت وظائفهم، أن يتعلموا بعض الصناعات ليستغنوا بها عن أعتاب الملوك وأبواب الأمراء والأغنياء صيانةً لدينهم وحفظًا لكرامتهم، ليتمكنوا من القيام بأعباء وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[50]. من الواضح أن السياقين يتفقان على ضرورة استغناء الشيوخ عن الحاجة إلى الغير في معيشتهم اليومية، ومن ثم تحرير الرسالة الدينية من الضغط المادي، والفرْق هو أن الدعوة الأولى في الريف، حيث الجماعة التراحمية (communauté)، تدعو إلى الاستغناء عن الجميع، من الوجهاء حتى عامة الناس، وتراعي أحوال الفقراء الذين يحتاجون إلى رعاية الشيوخ الروحية، فهي تقترب من الموقف الاجتماعي. أما دعوة الجزائري في المدينة، حيث المجتمع التعاقدي

(48) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 36.

(49) المرجع نفسه، ص 38.

(50) محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه** (دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، 1920)، ص 80.

(société))، فتحدد "الملوك والأمراء والأغنياء" فحسب، فهي تستغني عن أصحاب السلطة الذين يحتاجون إلى مباركة الشيوخ لمشاريعهم، ومن ثم فهي تقترب من الموقف السياسي-الاقتصادي.

ثالثًا: الموقف من حقوق المرأة

نجد أول إشارة إلى النظرة الإيجابية تجاه المرأة عند الحاج معلا بعد عودته من الحج في منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر، فقد دعا إلى "تعليم النساء صلاة القبلة"[51]، ولا نعرف كيف كان صدى هذه الدعوة بين الشيوخ، لكننا نرجّح أنها لم تكن مستغربة، فقبل دعوته هذه بأكثر من عشرين عامًا بُني جامع الدريكيش، الذي لا يزال قائمًا حتى الآن، وخُصِّص ثلثه العلوي للنساء؛ وبدءًا من أواخر القرن التاسع عشر بدأت تعلو أصوات المصلحين مطالبة بحق المرأة في الحصول على التعليم؛ فقد كان عبد الله الخير "أول من جابَهَ العادات، من المشائخ، بتعليم بناته القراءة والكتابة"[52]؛ كما أن سليمان الأحمد كان من المبادرين إلى تعليم بناته تعليمًا عاليًا، فقد كانت ابنته فاطمة (1908-1985) "من أوائل الفتيات اللواتي تثقفن ثقافة عربية وإسلامية أصيلة، وضربت لِبنات جنسها المثلَ والقدوة في ارتياد العرفان واشتهرت في الحياه الأدبية باسم فتاة غسان"؛ ثم شقيقتها آمنة التي "تخرجت من دار المعلمين المنشأة آنذاك، وبقيت في تربية الأجيال الناشئة حتى سن التقاعد"؛ وكذلك شأن جمانة (1924-2015) "التي كانت أول طبيبة علوية، وتقلبت وشغلت عدة مناصب في وزارة الصحة"[53]؛ ويذكر عبد اللطيف اليونس عن زوجته،

(51) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1750.
(52) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 31-32.
(53) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 35.

أن خالها غانم ياسين تولى تعليمها[54]؛ وقد أخبرني الدكتور حيان غانم أن جده الشيخ ياسين عبد اللطيف، وهو والد غانم ياسين المذكور، أحضر من صافيتا مدرّسًا للغة الفرنسية من أجل تدريس اثنتين من بنات العائلة، منهما إحدى عماته، التي بقيت تتذكر بضع جمل باللغة الفرنسية وهي في سن الـ 85 سنة؛ وفي الجلسة ذاتها أخبرني الأستاذ نديم الخطيب أن والدته من مواليد 1904 (الطليعي)، تعلمت في المدرسة التي أنشأها جابر العباس بين 1918–1920 لأبناء العائلة (وهي منهم)، وأتقنت القراءة والكتابة باللغة العربية، وظلت تكتب له الرسائل بخطٍّ يدها حتى أواخر حياتها حين كان مدرِّسًا في الكويت؛ وكان من علائم هذا التعليم توجُّه عدد منهن إلى المشاركة في الحياة الأدبية والاجتماعية، حتى أن مجلة **النهضة** في طرطوس، خصصت في عام 1937 "بدءًا من العدد الخامس صفحات منها تحت عنوان 'الحقل النسائي'، وظهرت فيه أسماء: خديجة الحامد، وجمانة الأحمد، وحليمة ملحم، وظريفة عبد الحميد، ونديمة مهنا من مدرسة الراهبات، ومارية عمران، ورديحة حبيب"[55]، فهؤلاء النساء كن حينذاك في العقد الثاني أو الثالث من العمر، أي أنهن بدأن تلقّي العلم قبل الانتداب الفرنسي أو معه. ومن اللافت أن تظهر عندهن هذه الرغبة في المشاركة في الحياة الأدبية والشؤون العامة بمباركة الأهل في تلك الفترة.

أما حقوق النساء الأخرى، فلا تقدم لنا هذه السِّير التي بين أيدينا الشيء الكثير عنها، والمرجح أنها تعثرت كثيرًا، وما زالت، شأنها شأن وضع المرأة في المجتمع بشكل عام، غير أن الحوار الذي دار بين الشيخ

---

(54) اليونس، **مذكرات**، ص 56.

(55) إياس حسن، **النهضة والأطراف: يوتوبيا المثقفين في الساحل السوري خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين**، ط 2 (دمشق: دار الفرقد، 2011)، ص 44.

سلمان (المزارع) وبناته الثلاث، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، يمثل بادرة من شيوخ الإصلاح يجب الوقوف عندها، من حيث إنها مؤشر على الاعتراف بحق من حقوق المرأة لم يكن معترفًا به يومذاك، فهذا الحوار يقدم صورةً للنظرة المزدوجة إلى حقوق المرأة في الزواج، فهي، من جهة، لا يحق لها أن تختار شريكها؛ وفي المقابل لها الحق بالموافقة عليه أو رفضه، فقد استضاف سلمانُ (المزارع) الشيخَ سلمان حرفوش (1220-1293هـ/ 1805-1876م)، الذي كان يبحث عن زوجة مُنجِبة لعدم إنجابه من زيجتين سابقتين، وكان عند سلمان (المزارع): "ثلاث بنات. انفرد بإحداهن، الكبيرة منهن، وقال لها: هل تقبلين بالزواج من ضيفي هذا الشيخ الجليل، فأبت قائلة إنه مسنٌّ بسنك، فكيف لي أن أقبل بالزواج منه. ثم انفرد بالوسطى وسألها كما سأل أختها الكبرى، وكانت تسمع حديثهما، فقالت: إن اختي أكبر مني ولم تقبل، فكيف لي أن أقبل؟ ثم انفرد بالثالثة وقال لها ما قال لأختيها قبلها، فأجابته طائعة لأمره. فدعا لها بالتوفيق والسعادة"[56].

ولتقدير أهمية هذا الحوار، ننقل قصة زواج أخرى حصلت في الفترة نفسها، وهي قصة زواج الشيخ محمود حسن زهرة (التلّة)، فقد أجبره إخوان عصره "على الزواج وجلبوا له بنتًا من بنات العائلات الشريفة آنئذ بالرغم من طبعه. قضى الحياة معها كلها لم يباشرها حتى أثناء مرضه الذي مات فيه. طلب منها أن تسقيه شربة ماء فأبطأت، فعجّلها أن التفت إليها، فجاء بصره ببصرها وكانت زرقاء العيون [كذا]، فقال لها هناك: لم أعلم إلى الآن أن عينيك زرقاوان، ولَمَا كنت أخذتك [تزوجتك]"[57].

(56) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1549-1550.
(57) المرجع نفسه، ص 1730.

كان هذا الزواج زواجًا مفروضًا على الاثنين، يتولاه أهل العريسين أو أصدقاؤهما تبعًا لمبدأ متَّبع في المجتمعات التراحمية يتدخل بموجبه الجميع بشؤون الجميع، زواج لا مكان فيه للمشاعر، ولا رأي للزوجة، ولا شكوى ولا احتجاج، وكل ما عليها هو أن تنصاع للأوامر. ربما كان هذا هو الشكل التقليدي المتَّبع آنذاك للزواج، خصوصًا زواج الشيوخ، لذلك نرى أن "الاستئناس برأي البنت في تلك الفترة المبكرة كان خطوة متقدمة"، ومع الزمن سوف تنقلب هذه المعادلة حين يصبح للبنت حق الاختيار، وللأهل حق الرفض أو القبول، لتنتهي العملية بحق البنت بالاختيار وواجب الأهل بالمباركة، بل وبتزويدها بمهر أيضًا، وذلك تابع لموقع الأسرة من الثروة والتعليم، فالأُسر الميسورة تخصِّص مهرًا لبناتها حين زواجهن.

أما القاعدة فهي أن الأُسر الفقيرة كانت تتعامل مع بناتها كمصدر للدخل وذلك برفع قيمة المهر الذي يأخذه أهل العروس؛ ووجدنا بين الشيوخ من انتبه إلى ذلك، فقد تطرق الشيخ محسن حرفوش (1882-1936) إلى هذا الجانب الاجتماعي المهم، ونظر نظرة متقدمة ومنصفة إلى حق العروس في مهرها وإلى قدرة العريس المادية، وهذا ما كتبه علي عباس عنه:

"من البدع التي حاربها الفقيد تلك العادة المتفشية بين أوساط الشعب، وهي استئثار الآباء بمهور بناتهم وفرض المبالغ الباهظة على طالب الزواج، فقام يسعى السعي الحثيث لإماتة هذه البدعة التي تتنافى مع روح الشارع الشريف، وفرَض مبلغًا من المال على قدر الاحتمال"[58].

وقد حدثني المهندس حسن ديب (حمين) عن وثيقة مخطوطة، فقَدَها - للأسف - من أرشيفه، تنصُّ على دعوة موجهة إلى أبناء الطائفة

(58) حرفوش، **المستدرك**، ص 426.

وقّعها جدُّه الشيخ عبدالكريم عمران (1272-1356هـ/ 1855-1937م) والشيخ محسن حرفوش تطالب الآباءَ بضرورة تحديد مهور بناتهم بشكل يراعي الوضع المادي للعريس، ونعتقد أن علي عباس كان يشير إلى هذه الوثيقة، لأنه كان على صلة وثيقة بالشيخين، فهو متزوج بابنة عبد الكريم عمران، وصديقٌ مقرَّب من محسن حرفوش.

إذا نظرنا إلى الوثائق على أنها مادةٌ لسيرةٍ غير مكتوبة، فقد اطّلعْتُ على مجموعة من الوثائق تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تُثبت مُلكية النساء عقارات وأراضيَ، وتؤكد حقهن بها بيعًا وشراءً، سواء من حيث حقهن بالوراثة أو ممارسة حقهن بتوريثها لمن يردن؛ لكن ذلك كان مقتصرًا، في طبيعة الحال، على الأُسر الميسورة من المشايخ والأفندية، ولا ينطبق على الأُسر الفقيرة.

لا شك في أن مطالبة هؤلاء الشيوخ، حتى لو كانت محدودة، بحق المرأة في التعليم، وفي الموافقة على الزواج أو رفضه، وفي ضرورة تحديد المهر، وفي حقها في الوراثة وفي التملك، منذ أواسط القرن التاسع عشر، تُعد خطوة مهمّة على طريق تحرير المرأة وحصولها على حقوقها قبل أن تدخل المدارس وتتعلم وتطالب هي نفسها بهذه الحقوق.

الفصل الثالث

العلم والتعليم

عند الحديث عن طريقة تحصيل الشيوخ علومَهم اللغوية والدينية، لا بد من الإشارة إلى غياب مكان مرجعي عندهم، أي غياب مؤسسة دينية تعليمية تُعِدُّ رجال الدين إعدادًا منظمًا منهجيًّا، وتُجيز لهم لبسَ الكسوة الدينية وحملَ اللقب الديني، وتحدد ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات؛ ذلك أن مؤسسة كهذه متوفرة لدى بقية الطوائف والأديان؛ أضف إلى هذا الغياب أجواءَ الجهل المخيِّم في تلك الفترة، وهو عامل رئيس في فوضى الألقاب وإطلاقها بلا ضوابط، "فإذا حوى المحيط رجلًا يعرف شيئًا من القراءة، عُدَّ عالِمًا، وأُضفيت عليه الألقاب"[1] بحسب تعبير أديب سلمان في تقريظه لـ **خير الصنيعة**، وهي في الغالب ألقاب تفخيمية، وقد تكون تكليفية في بعض الأحيان، مثلما حصل في اجتماع "بعمرة" في عام 1854 الذي أقرّ "تأليف رابطة دينية عهدوا بها إلى المقدس الشيخ إبراهيم مرهج، فبقيت تلك الرابطة حتى عهد أحفاده"[2]، وظهر إثر ذلك لقب "إمام الشعب" الذي كان حفيده محمد عبد الرحمن آخر من حمله؛

(1) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 2064.

(2) المرجع نفسه، ص 1512.

فكان الشيوخُ، بوصفهم سلطة معرفية، يمثلون أيضًا سلطة مرجعية، ومن ثم كانوا المؤسسةَ المرجعية البديلة، كأفراد مستقلين بحكم واقع الحال؛ أما آلية عمل هذه المؤسسة، أي طريقة الشيوخ في تحصيل العلم والتعمّق به وإيصاله، فتمثَّلت في السعي إليه عند أصحابه والانتقال إليهم، لذلك "كثر تزاوُرُهم لبعضهم طلبًا لهذه المعرفة علَّ أحدهم ظفر [كذا] بشيء جديد فيجود به على إخوانه"[3].

أولًا: الشيوخ بديلٌ عن المؤسسات المرجعية التعليمية

تؤكد العلوم الإدراكية أن البشر متعلِّمون "اجتماعيون" أكثر من كونهم متعلّمين "فرديين"، فهم يكتسبون المعلومات من خلال التواصل مع الآخرين بطريقة أكثر يسرًا وبكمية أكبر حجمًا؛ وهذا يفسر لماذا كان البديل المتاح أمام الشيوخ لاستكمال إعدادهم العلمي هو تبادل الزيارات، ومن ثم تبادل المعارف الدينية في ما بينهم، فلا نكاد نقرأ سيرة أحدهم إلا ونجد أنه زار شيوخ عصره وزاروه أيضًا، فكان الشيخ إبراهيم السوّاح (من شيوخ القرن الثامن عشر) "دأبه الهجرة وزيارة العلماء، وطلب العلم، لذلك لقِّب بالسواح"[4]؛ وكان الشيخ أحمد علي (القلع) "رحالة ساح على بلاد أنطاكية واللاذقية وطرابلس وحمص وحماه، ومدح العلماء الذين شاهدهم بكل البلاد في قصيدته الرائية" التي نظمها "في ذكر من تفضَّلوا عليَّ في معالم الدين والدنيا"[5] والذين بلغ عددهم "تسعين شيخًا"؛ وكان الشيخ عبد الكريم سعد (1848-1933) "يزور إخوانه كل عام مرة"[6]؛ ويذكر الشيخ محمد محمود قرفول عن عبد الكريم عمران أنه

(3) المرجع نفسه، ص 2064.
(4) المرجع نفسه، ص 1420.
(5) المرجع نفسه، ص 1451.
(6) المرجع نفسه، ص 1856.

"لم يزره قاصدٌ إلا ونال مبتغاه دينًا ودنيا [...] وكان كثير التجوال يصرف أكثر أيامه في زيارة العائلات الشريفة"[7]؛ ويضيف عبد اللطيف سعود إلى ترجمة الخطيب، أنه "سافر إلى بلاد أطنة [أضنة] وطرسوس [...] وبقي محافظًا على زيارة الإخوان في بلاد صافيتا والبلاد الشرقية والشمالية"[8]؛ كذلك سليمان الأحمد الذي "هاجر إلى صافيتا مرارًا لزيارة إخوانه"، ثم بعد أن أصبح علّامةً "أصبحت تُشدُّ إليه الرحال وتحدو إليه الأظعان، من كل فجٍّ ومكان"[9]؛ ومثله الشيخ علي حمدان شربا "الشاعر اللغوي" (ت. 1320هـ/ 1902م) الذي "هاجر من قضاء جبلة لضيق معاشه، وسكن بلاد أنطاكية [...] وكان كثيرًا ما يزور صافيتا [...] وكان رحالةً هاجر إلى أطنه وترسوس ومرسين"[10]؛ ولهذا ترى هؤلاء الشيوخ يكثرون المدائح بعضهم لبعض كنوع من التحية والاعتراف؛ فهذه الزيارات لم تكن في الحقيقة زيارات مجاملة وتعارف بقدر ما كانت زيارات في سبيل تحصيل العلم الديني وتبادل المعارف أيضًا، ومن ثم كانت تعويضًا، فرضته الظروف، عن المؤسسات التعليمية المتوفرة عند الطوائف الأخرى؛ وعدا عن هذه الزيارات، كان من عادتهم أن يقرظوا الرسائل التي كان يكتبها بعضهم، وكأنهم بهذه التقاريظ يجيزون هذه الرسائل.

1. البحث عن معلّم

هذا عن الشيوخ بعد تكريسهم، أما عن النشء الجديد، فكان عليه أن يتنقّل بحسب حاجته بين هؤلاء الشيوخ، إذ تخبرنا التراجم التي بين أيدينا أن الرغبة في تحصيل العلم كانت تجعلهم يصرفون جهدًا كبيرًا في سبيل

---

(7) **اللوعة الخرساء في أصدق الرثاء: مراثي الشيخ عبد الكريم عمران**، ط 3 (دمشق: [د. ن.]، 2000)، ص 25.

(8) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 2041.

(9) المرجع نفسه، ص 1950.

(10) المرجع نفسه، ص 1987.

الحصول عليه، فقد كان التعليم الأوّلي للقراءة والكتابة يحصل غالبًا في المنزل أو عند الخطيب، ويعتمد على تلاوة القرآن وحفظه، وبعد ذلك كان طالبُ العلم يبحث عن معلم أكثر تخصصًا، إذ لم يكن المعلم في معظم الأحيان ضليعًا إلا بنوع واحد من العلوم المطلوبة، ما يفرض على طالب العلم أن ينتقل من معلم إلى آخر، أي من قرية إلى أخرى، سيرًا على الأقدام في معظم الأحيان، ومسافات ليست بقليلة، لاستكمال علمه، أو أن يقيم عنده فترة من الزمن؛ فالمدارس لم تكن موجودة، أو أنها كانت محدودة في أواخر الفترة التي نتكلم عنها.

يذكر حسن عباس في شهادته أن والده علي عباس (بحوزي) "تربى في رعاية أخيه الأكبر المغفور له الشيخ سلمان، فتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم [... ثم ذهب] إلى معلمه المغفور له الشيخ أحمد داوود عيسى، وعلى يديه أخذ يتفقه في الدين. ثم قصد بعده المغفور له الشيخ أحمد سلمان الخطيب (الملاجة)؛ فدرس على يديه فيما درس تجويد القرآن الكريم، وعلم الفلك، ثم قصد بعده المغفور له الشيخ محمد محمود جابر[11] (تلة الطليعي) وهو أحد الذين تتلمذوا على يدي العلامة بطرس البستاني في لبنان، المتخصص بعلوم العربية من صرف وعروض وبيان وبلاغة وما إليها"[12].

ويذكر علي عباس (بحوزي)، وهو يكتب سيرة محسن حرفوش، أن الأخير "تعلم القراءة وحسن الخط على يد الأستاذ الشيخ عبد الوهاب الحاج، الذي وضعته الحكومة العثمانية أستاذًا في مدرسة 'الحطّانية' [تبعد 10 كم غرب القدموس] [...] ثم هاجر إلى صافيتا وتلقّى علم اللغة وآدابها

(11) لعل المقصود هو محمد محمود مصطفى الذي درس مع إبراهيم عبد اللطيف على يد الأب يوحنا سعادة في صافيتا، وربما حصل التباس بينه وبين محمود إبراهيم جابر صاحب فكرة مدرسة (التلة)، وهو من قرية الطليعي الملاصقة للتلة، وسيرد ذكره أيضًا.

(12) علي عباس، **القلائد في العقائد** (دمشق: [د. ن.]، 1998)، ص 14-15.

عن الأستاذ الفاضل الشيخ أحمد سلمان [...] وبعد أن أكمل دروسه رجع إلى قرية 'برمانة المشايخ'، فتلقّى علم الفقه والحديث عن أستاذه الشيخ علي حسن محمد خليل"[13].

كان طلاب العلم أيضًا يتحملون مشقّات التنقل اليومي بين الجبال والوديان، من بيوتهم إلى بيت معلمهم، إذ يخبرنا الشيخ عبد اللطيف إبراهيم (ولد في عام 1903) في السيرة التي كتبها لوالده الشيخ إبراهيم عبد اللطيف (1878-1916) أن والده تنقَّل بين كثير من المعلمين، "فلم يكد يبلغ الثامنة حتى ختم القرآن وأتقن تجويده وأتقن الخط الثلث والنسخي والتعليق على يد الأستاذ المدرس الشيخ حمدان شروف"؛ ثم قرأ "الصرف والنحو وشيئًا من الحديث" على يد "العلامة الفاضل الشيخ أحمد حسن صارم"؛ ثم في أواخر عام 1315هـ (1897م) أخذ في صافيتا عن "حضرة الأب الغيور الخواجا يوحنا سعادة اللبناني"، وفي عام 1318هـ "لازَمَ العلامةَ السيد مصطفى وأخذ عنه علمي الفقه والفرائض"[14]؛ ويذكر حرفوش حجمَ المشقة التي كان يتكبدها إبراهيم عبد اللطيف في ذهابه لتلقّي علوم "النحو والمنطق والفلسفة على أبي حنا [يوحنا] سعادة اللبناني الذي كان عالمًا ومعلمًا في برج صافيتا، وذلك لقرب قريته منها، التي مسافتها نصف ساعة، يروح كل يوم إليه ويذهب إلى بيته، وكان ممن تعلم معه الشيخ محمد محمود مصطفى (ولد في عام 1870) من 'تلة الخضر'"[15] [ساعة ونصف مشيًا]. ويخبرنا عبد اللطيف إبراهيم عن نفسه أنه أخذ عن والده مبادئ النحو والصرف، ثم تابع دراسته في تلة الخضر عند "العالم الفاضل الشيخ يونس يوسف" ولم يتم الدراسة بسبب نشوب

(13) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 422-423.

(14) إبراهيم عبد اللطيف مرهج، **شرح ديوان الخصيبي** (بيروت: دار الميزان، 2005)، ص 6.

(15) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1941.

العالمية الأولى، ثم ارتاد مدرسة "الطليعي" "لتعليم اللغة التركية وبعض العلوم العربية، فدرستُ فيها بضعة أشهر ووقع الاحتلال الفرنسي، وبعد الاحتلال أحضر السيد محمود إبراهيم آل جابر معلمًا لبنانيًا خاصًّا لتعليم اللغة الفرنسية"، ومن هناك ذهب إلى الشيخ سليمان الأحمد صديق والده الحميم "ورفيقه في ميدان التطور الاجتماعي العلمي، وبثِّ روح 'النهضة والتجديد والإصلاح' في الأمة الراقدة منذ مئات السنين"[16].

2. التعليم "لوجه الله" واستضافة طلاب العلم

في مبادرة لتشجيع طلاب العلم في ذلك الزمن، كان المعلمون يؤدون مهنة التعليم من دون أجر، فهو واجبٌ عليهم "لوجه الله" وحقٌّ لطالب العلم، بل أكثر من ذلك أنهم كانوا ينفقون من مالهم على طلاب العلم؛ فقد كتب علي عباس عن الشيخ أحمد سلمان الخطيب (الملاجة) (1267-1337هـ/ 1851-1919م)، أنه "شيخ عالم، وجعل من سكنه مدرسةً لطلبة العلم، كما أنه 'وقَفَه للإنفاق عليهم'، وقد أخذ عنه أكثرُ شبابِ عصره علمَ اللغة وآدابها، وكنتُ ممن أخذ عنه"[17].

كما كان الشيخ سليمان الأحمد يستقبل الطلاب "أوّلًا في بيته بقرية 'ديفة' ليحقق رغبةً تفرّغ لها وأوقف عليها وقته في إيجاد نهضة تشمل كل مناحي الحياة عن طريق العلم، حتى انتقل إلى قرية 'السلاطة' أخذ يستقبلهم في بيته أيضًا"[18].

وقد فتح حسين ميهوب حرفوش، وهو في سن 25 سنة، مدرسةً في قرية برمانة المشايخ، درّس فيها "مجانًا" مدة سنتين كما يقول عن نفسه

(16) عبد اللطيف إبراهيم، **التراث الأدبي للعلامة الشيخ عبد اللطيف إبراهيم**، [طبعة خاصة]، ص 13-14.

(17) حرفوش، **المستدرك**، ص 422.

(18) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص م.

"ونذرتُ التعليم عفوًا في سبيل ربي وابتغاء وجهه"[19]، وكان هو قد تعلم النحو على يد الشيخ عبد الكريم سعد (بيت الحاج)، والصرف والبديع على يد الشيخ محمد محمود مصطفى (تلة الخضر). ويقول الشيخ عبد الكريم علي حسن (ولد في عام 1907) أنه بعد أن تعلم على يد والده بعضًا من القرآن الكريم والحديث الشريف وولاية أهل البيت: "دفعني والدي إلى أحد أبناء عمه، الشيخ محمود عبد اللطيف السلمان، وكان هذا الشيخ رحمه الله عالمًا بقواعد النحو والصرف، وفقيهًا بآيات القرآن والحديث الشريف، تعلمتُ على يده الآداب الدينية الإسلامية، وبعضًا من قواعد اللغة العربية على الطريقة القديمة لكتب نجم الدين والكفراوي وأخيرًا الشرتوني، وكان، أحسن الله ثوابه، جاعلًا في بيته الصغير المتواضع مدرسة يستقبل فيها مريديه 'ابتغاء لوجه الله بدون مقابل'"[20].

استمر ذلك حتى العقود الأولى من القرن العشرين، إذ يذكر إبراهيم حرفوش أن أستاذه الشيخ محمد ياسين (ولد في عام 1903) "أمّ اللاذقية للتعمق في البيان والمنطق على يد أكبر أساتذتها، فبرع في كلي [كذا] الفنّين [...] فأخذ يتردد عليه بعض تلامذته ليزدادوا من علمه، وهو لا يضنّ به على أحد، وكان منهم عدد كبير كان يتلقى العلم في بيته، يقدّم لهم 'الطعام والشراب بدون مقابل'. وحسبي فخرًا أنني كنت واحدًا منهم"[21]؛ ويَذكر أيضًا في ملحق **خير الصنيعة** أن أستاذه الشيخ أديب علي محمد سلمان الذي ولد في عام 1329هـ (1911م) "كان يعلِّم أثناء فراغه وفي العطلة الصيفية صفوفًا إعدادية وثانوية، فيقوم وحده بما تقوم به ثانوية في هذه الأيام، نظرًا للضائقات المالية التي كانت تجتاح الجبل، وفقر أهله [...] وكان يقصده الطلاب من أمكنة نائية في سبيل

---

(19) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 16.
(20) حرفوش، **المستدرك**، ص 287.
(21) المرجع نفسه، ص 596.

ذلك، ولم يخل بيته في كل عام من بعضهم، 'يقدم لهم الطعام والشراب والمنامة والتعليم'"[22].

تكررت في الشهادات السابقة عبارة "جعل من بيته مدرسة"، أو كان يقدم لطلابه "المنامة والطعام"، على لسان الطلاب، وكلها تذكّرنا بما جاء على لسان غولدسميث في البحث الذي كتبه عن الشيوخ العلويين حين قال "كان بيت الشيخ في جوهره مدرسةً". إن تقديم خدمات كهذه يعني أننا أمام "مدرسة داخلية" مجانية، بمبادرة شخصية وعلى مقاس الفرد، وهذه حجة تدعم فكرتنا القائلة أن الشيوخ كانوا المؤسسة المرجعية البديلة.

تأتي أهمية هذه الشهادات من أنها عرفانٌ بالجميل صرّح به المتعلم المستفيد بعد فترة زمنية لا بأس بها وقد أصبح التعليم مُكْلفًا، وليست تصريحًا من المعلِّم الذي يمكن أن يتباهى بما قدَّمه، ما يجعلنا نعدّ هذه الطريقة في تقديم العلم والاستضافة معًا إجراءً عاديًّا في تلك الفترة، يندرج ضمن الواجبات الاجتماعية التي لا تفيد الإشارةُ إليها ولا يَستحسِن فاعلوها ذكرَها، أي أنها كانت جزءًا من "الأعراف والتقاليد".

وحين أصبح التعليم مأجورًا، كان الميسورون يستقدمون المدرسين ويستضيفونهم في القرى التي لم يكن فيها مدارس، ليقدِّموا العلم إلى أبنائهم، ومعهم أيضًا أبناء الجوار الأقل يُسرًا، فقد استقدم جابر العباس مُدرّسين لتعليم أبنائه، ومعهم بعض الأقرباء وغير الأقرباء كما يذكر الدكتور وجيه محيي الدين[23]؛ وبقي الأمر على هذه الحال حتى مرحلة متأخرة نسبيًّا بعد الوجود الفرنسي؛ إذ يذكر المحامي محمد خونده (ولد في عام 1925) أن عمه ووالده استقدما شيخًا "ليعلّمنا أنا وأولاد عمي

---

(22) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 2099.

(23) **وجيه محي الدين: عنوان يقظة ووجه جيل**، جمع وتحقيق أحمد علي الحسن، إشراف عدنان محيي الدين، ص 116.

ومعنا أولاد الناحية القراءة والكتابة، [...] وبعدما ختمنا القرآن وتعلمنا الكتابة على يده من سنة 1929 إلى سنة 1932 حوالى ثلاث سنوات، وبما أنه لم يكن يعرف الصرف والنحو، فإن والدي وعمي اتفقا مع شيخين آخرين من مشايخ الخياطين، وهما الشيخ مصطفى والشيخ سليمان، ولدا الشيخ عيسى مصطفى من قرية 'محورته' الواقعة شمالي بانياس، لكي يحضرا إلى قريتنا وأن يقيما فيها مؤقتًا وأن يعلمانا نحن أولاد بيت خونده **ومعنا أولاد الناحية** علوم اللغة العربية من الصرف والنحو وعلوم القرآن والصلاة وسائر الفروض الدينية"[24].

لقد حظي العلم إذًا بأهمية متساوية عند المعلم وعند المتعلم، فكان كل واحد يبذل ما يستطيع من جهد في سبيل ذلك: لدينا "طالب العلم" الذي يتجشم مشقّات السفر للحصول على العلم، ولدينا "المعلم" الذي يقدّم علمه مجانًا من دون مقابل، بل ويقدم بيته وماله أيضًا؛ ولدينا من "يستضيف المعلم" ليعلِّم على نفقته أبناء بلدته إضافة إلى أبنائه؛ فكان التعامل مع العلم يشبه التعامل مع الأفعال الخيرية حيث توزَّع المكارمُ بين الجميع من دون تمييز.

لتقدير أهمية ما سبق، وما سيأتي، في خصوص المدارس، سنجد أن موقف هؤلاء الشيوخ يلبّي الشرط الذي وضعه مصلحٌ ديني كبير عاش في الفترة التاريخية نفسها في مصر، هو الإمام محمد عبده، فقد أجاب مَنْ سأله عن موقف الإسلام من اتخاذ المرشِد والمهذِّب في الدين قائلًا: "إذا وجدتَ من تراه سابقًا لك في العلم والعمل وحسن الخلق، وأردت أن تسترشد به، فانظر وراء هذا شرطًا واحدًا، وهو 'أن لا يكون دينُ هذا الرجل دكانَه'، أي أن لا يقبل منك جزاءً على الإرشاد"[25]، فما كان يُعدّ واجبًا

(24) محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 72.

(25) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين**، سلسلة أعلام 5 (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1985)، ص 61.

اجتماعيًّا أو عُرفًا، في البيئة الريفية حيث الاكتفاء الذاتي، كان يحتاج إلى فتوى في بيئة المدينة، حيث كل شيء سلعة، وكل سلعة بثمن. إنه الفرْق بين الجماعة التراحمية أو التكافلية، التي يرتبط أعضاؤها بتضامن ميكانيكي يمكّنهم من أن يتبادلوا الأدوار في ما بينهم، ومن ثم فإنهم يولون الأخلاق والمعتقدات الجماعية أهمية كبرى؛ والمجتمع التعاقدي الذي يرتبط أعضاؤه بتضامن عضوي يتخصص كل فرد فيه بمجال محدد، ومأجور. ومن ثم ينمو الوعي الفردي على حساب أخلاق الجماعة وقيمها. ولن تخرج عملية إنشاء المدارس عن هذا السياق.

ثانيًا: المدارس

لم تكن المدارس معروفة في تلك الفترة، وكان "الخطيب" يتولى تعليم الأولاد القراءة والكتابة بشكل أوَّلي كما في الكتَّاب؛ أما من أراد التوسع في تعلّم اللغة والدين فكان يقصد أهل العلم، وهم الشيوخ، فكانت بيوت هؤلاء الشيوخ، كما ذكرنا، بمثابة مدارس داخلية مصغرة، يقصدها طالب العلم، لكن سنجد في وقت مبكر مدرسةً أهلية مجانية يكرَّس لها أستاذ، وتدعو الطلاب إليها، هي مدرسة "بيت الشيخ يونس" التي تُعدُّ خطوة رائدة في مجال التعليم.

1. مدرسة "بيت الشيخ يونس"

جاء في **خير الصنيعة** أن للشيخ يونس وآله فضلًا على الشعب، "إذ كانوا أول من تفضّلوا بإحياء العلوم الأدبية في العلويين، فكان بيت الشيخ يونس محطَّ رحال الطلبة"، فقد بادر الشيخ يونس ياسين وأولاده إلى فتح مدرسة في قريتهم "بيت الشيخ يونس"، أواسط القرن التاسع عشر، و"أعلنوا لطلاب العلوم أنهم مستعدون أن يوسعوا على كل طالبِ علم يقْدم إليهم، فجاءوا بالمرحوم الشيخ علي حسن القاضي، العالم الشهير،

وأسكنوه عندهم، وتكلفوا بواجباته العائلية، وفتحوا بيتًا عاديًّا بمثابة مدرسة علمية للشيخ المذكور، يلقي فيه الدروس على الطلاب من قراءةٍ وتجويدِ قرآن وتعليم علم النحو في **الأجرومية** وإعراب أمثلتها في كتاب نجم الدين وغيره من الكتب المستعملة آنئذ، وكان في ذلك الوقت الطالبُ الذي يقرأ في بيت الشيخ يونس تجويدَ القرآن كالطالب اللغوي في هذا الوقت [مطلع القرن العشرين]، لجهل اللغة في ذلك الزمان، فيقال فلان قرأ في صافيتا"[26].

لم نجد تاريخًا دقيقًا لهذه المدرسة عند واضعي التراجم، لذلك علينا أن نعتمد التاريخ المعقول الذي ذكره حسين حرفوش في مكان آخر بعد ما يزيد على قرن من الزمن، وهو أنه "كانت سنة 1260هـ في بيت الشيخ يونس-صافيتا مدرسة يدرِّس فيه الأستاذ الشيخ علي القاضي ويعلّم التجويد والنحو والصلاة"[27]، أي في عام وفاة الشيخ يونس الموافق لـ1844، ويبدو أنها استمرت حتى وفاة الشيخ علي القاضي في عام 1882، فقد ذُكر أن الشيخ حسن عمار حسن (برمانة المشايخ)، وهو من مواليد عام 1282هـ، دَرَسَ فيها في عام 1298هـ (1881م)[28]، أي قبل عام واحد من وفاة علي القاضي، وعلى هذا فقد استمرت المدرسة حوالى أربعين عامًا.

اكتسبت مدرسة "بيت الشيخ يونس" أهميةً كبيرة وسمعةً جيدة، ويمكن عدّها أول مؤسسة تعليمية تنشأ عند العلويين، واستمرت فترة طويلة رغم تواضع ما كانت تقدمه. وعُذرنا في هذا الرأي هو أنه كان يُشار إلى من تعلم فيها بأنه "درس في مدرسة بيت الشيخ يونس، أو على يد الشيخ علي حسن القاضي، أو في صافيتا" مثلما نعرّف المُجاز الجامعي، في زمننا، بالإشارة

(26) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1786-1787.
(27) عارف الصوص، **من هو العلوي** (دمشق: مطبعة الإتقان، 1950)، ص 44.
(28) حرفوش، **المستدرك**، ص 173.

إلى الجامعة التي تَخرَّج فيها. والغريب أن هذا الشيخ نفسه لم يأت إلى ذكر هذه المدرسة في مخطوطة **التراجم** التي وضعناها، واعتمدناها في بحثنا هذا، إنما اكتفى في تراجم بعض شيوخ "بيت الشيخ يونس" بذكر أنّ صاحب الترجمة كان تلميذًا عنده.

بعد عشر سنوات من وفاته وإغلاق المدرسة، بدأت الدولةُ تبني المدارس، وثمّة حتى الآن نقش على مدخل مدرسة قرية بحنين، طرطوس يؤرِّخ افتتاحها في عام 1309هـ (1891م)، بأنها "إنعامٌ حميدي" على اسم السلطان عبد الحميد الثاني، ومن المعروف أن عبد الكريم سعد، الذي دَرَس في "مدرسة بيت الشيخ يونس"، قد علَّم في مدرسة بحنين[29]، كذلك ثمّة نقش مماثل على مدخل مدرسة العنازة (بانياس) التي سوف نأتي إلى ذكرها.

2. المدارس التبشيرية والحكومية

لا بدّ هنا من ذكر المدارس التبشيرية[30] التي انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ربما أدّت هذه المدارس دورًا إيجابيًّا في "تحسين التعليم الذي كان متخلفًا كثيرًا عند العلويين"[31]؛ إذ يذكر حسان القالش، مستندًا إلى إيفيت تلحمي، أن استجابة العلويين كانت "محصورة تقريبًا بالجانب التعليمي لنشاطها، فبالرغم من إقبال العلويين على مدارس البعثات في بداية نشاطها، كان بعض مشايخهم يصرون على أن تبقى تلك

(29) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1856.

(30) يذكر وديع بشور أن المرسلين الأميركيين افتتحوا مدرسة "في صافيتا عام 1865م، ثم افتتحت مدرسة تعليم خاص بمساعي تامر إسبر بشور عام 1875م..." (وديع بشور، **تاريخ صافيتا ومنطقتها** (دمشق: مطابع ألف باء-الأديب، 2008)، ص 71)، وتأسست في الجبال الساحلية كلها 25 مدرسة بروتستانتية، لكن لم تأت تراجم الشيوخ إلى ذكرها.

(31) ليون ت. غولدسميث، **دائرة الخوف: العلويون السوريون في الحرب والسلم**، ترجمة عامر شيخوني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016)، ص 138.

المدارس خاضعة لرقابتهم، وأن لا تتضمن أي مقاصد تبشيرية يمكن أن تؤثر على ثقافة أبناء العلويين"[32]؛ ومن الغريب أن التراجم التي بين يدينا لم تأت إلى أي ذكر لهذه المدارس.

في المقابل لدينا شهادة القس لايد التي دوّنها في كتابه الصادر بالإنكليزية في عام 1853 تحت عنوان **النصيرية والإسماعيلية: زيارة طائفتين سريتين في شمال سوريا بهدف إنشاء المدارس**، وهي الزيارة التي انتهت في ذلك العام ببناء مدرسة في قرية بحمرة. تتضمن هذه الشهادة شيئًا من التفصيل، فقد حدد مهمته بتعليم "الأولاد القراءة والكتابة، والقليل من المواد الأخرى، إذا أرادوا أن يتعلموا"، إضافة إلى قراءة "الإنجيل والعهد القديم والمزامير"، لكنه تَرَك للمشايخ أمورَ تعليم الدين وقراءة القرآن "التي لا نعلم عنها شيئًا"[33].

انقسم موقف الشيوخ، كما هو متوقع، من إنشاء المدرسة بين موافقة البعض، وهم شيوخ الإصلاح، وحَذَرِ البعض الآخر، وهم الشيوخ المحافظون؛ فقد "أعربت الأغلبية، وخاصة أولئك الذين يمتلكون أعظم العقول والتأثير، عن رغبتهم في إنشاء المدرسة، وعن امتنانهم للمعروف الذي سيُمنح لهم من خلال إنشائها؛ وأخص منهم الشيخ الرئيس الذي قيل لي إنه لو عارضها لكان من المستحيل إنشاؤها"؛ ومع ذلك "كان من الواضح أن البعض، الذين فهموا المقصد منها، قد راودتهم مخاوف مبكرة عمّا إذا كان توجّهها يرضيهم، أعني بعض الشيوخ ممن يعتمد تأثيرُهم وإيراداتهم الحالية على جهل الناس، هذا الجهل الذي يدفعهم إلى احترام

(32) حسان القالش، **قطار العلويين السريع: الوعي السياسي عند العلويين النشأة والتطور (1822-1949)** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 80.

(33) Samuel Lyde, *The Ansyreeh and Ismaeleeh, a Visit to the Secret Sects of Northern Syria with a View to the Establishment of Schools* (London: Hurst and Blackett Publishers, 1853), p. 196.

رصيد هؤلاء الشيوخ المتواضع من المعرفة"[34]. أما دوافع الشيوخ لقبول المدارس والدعوة إلى الالتحاق بها، فقد حدد لايد وجود دافعَين اثنين لمسَهما بنفسه: "أولًا، بدأ بعضهم يدرك الفائدة التي ستعود عليهم إذا أصبحوا معروفين أكثر لدى الإفرنج، وذلك بتأمين أنفسهم من مزيد من الظلم[35] [...] والدافع الثاني هو أنهم يرغبون حقًا في الحصول على تعليم أفضل من التعليم المتاح لهم حاليًّا. فبالنظر إلى أنهم عرق جيد من الناحية البدنيّة، فإن فهمهم الطبيعي جيد جدًّا"[36].

مرة جديدة بعد إبراهيم باشا شعروا باتساع العالم، وبوجود قوى أخرى فيه، فنشأ وعيٌ بالشأن العام الاجتماعي-السياسي دفعهم إلى البحث عن رفع الظلم؛ ونشأ أيضًا تقديرٌ أكبر للشأن الخاص التربوي-التعليمي، الذي تجلى برغبتهم في الحصول على "تعليم أفضل"، فهم بذلك يستعدون لأداء دور اجتماعي أو وطني، مسلحين بالعلم في ظل العدالة.

سوف تدفع هذه المدارس التبشيرية إلى الإسراع ببناء المدارس الحكومية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وتُعد مدرستا بْحَنِّين (طرطوس) والعنَّازة (بانياس) مثالين للعشرات منها التي بُنيت في القرى خلال تلك الفترة، فقد كانت المدارس مطلبًا تبنّاه الشيوخ لعلمهم أن الجهود الفردية ليست قادرة على أداء المهمة بالشكل الكافي، ففي عام 1889، رأى الشيخ أحمد علي (القلع) "أن لا وسيلة نافعة، ولا دواء

---

(34) Ibid., p. 296.

(35) يذكر لايد، مثلًا، أنه "جاء الرجل العجوز وحده ليخبرني بما هو متوقع من إنشاء مدرسة بينهم. وقال إنهم سيكونون قادرين دائمًا على المجيء والشكوى إليّ، وأنه يجب عليّ الكتابة إلى القناصل، ومن ثم لن يكون هناك ظلم في الجبال" (Ibid., p. 207)؛ كذلك "قال أحد المقدمين [في قرية بيت ياشوط-جبلة] إنه سيكون أمرًا عظيمًا أن يأتي إفرنجي مثلي ويعيش بينهم، لأنه سيكون قادرًا على عرض حالات الظلم أمام القناصل" (Ibid., p. 209).

(36) Ibid., pp. 297-298.

ناجعًا لبرء أدواء العلويين وتحسين أوضاعهم إلا العلم [...] العامل الوحيد لانطلاقهم في ميادين المجتمع، وانضمامهم إلى نظام عقده بعد ذلك الانقطاع الطويل، وأدرك [...] أن حلمه ذاك لا يتحقق إلا بمساعدة الحكومة، [...] فأقدم على الاتصال بمتصرف اللواء [...] ضيا باشا [...] وطلب معونته لإنقاذهم من مخالب الجهل والأمية المطبقة على أعناقهم، والعمل لرفع مظالم التقوّلات والافتراءات عنهم ببناء مساجد في أوساط قراهم تكون مواضع للصلاة، وبالوقت ذاته تكون مدارس للتعليم، فوعده المتصرف خيرًا وأرشده إلى مناهج النُّجْح في طلبه، ألا وهي تقديم رسالة دينية إلى الباب العالي [...] فأسرع الشيخ إلى تأليف رسالة سمّاها 'الفوائد الأحمدية في بيان الحدود الخمسة الإسلامية'[37] ورفعها إلى الباب العالي، بواسطة متصرف اللواء، الذي ذيَّلها بالشروح اللازمة لتحقيق غايتها، فقوبلت تلك الرسالة بالرضا والاستحسان، ونُظر إلى الطلب بعين القبول والاعتبار، ووكل الباب العالي إلى المتصرف أمر قضاء حاجة الشيخ وإنجاح مطلبه، إذا رأى ذلك.

[...] وأصدر المتصرف أمرًا يقضي ببناء ست وثمانين مدرسة على نماذج مساجد، منتشرة في أوساط قرى العلويين، فشيدت المدارس وبعث إليها المعلمون يعلمون فيها، بعد أداء الصلوات، قراءةَ القرآن الكريم، وحسن الخط، والعلوم المتبعة يومئذ"[38].

بقيت الحالة التعليمية إذًا بائسة حتى العقد الثاني من القرن العشرين في جنوب جبال النصيرية كما في شمالها، فمثلًا يذكر مؤلفا كتاب **ولاية**

(37) اسمها في المخطوط الذي اطلعت عليه "الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية"، وربما اختلف العنوان باختلاف النساخ.

(38) محمود الصالح، **النبأ اليقين عن العلويين**، قدم له محمد عنبر، ط 3 منقحة ومزيدة (اللاذقية، سورية: دار المرساة، 1997)، ص 201-202.

بيروت في زيارتهما قضاء صافيتا في تلك الفترة، عن حالة "المعارف" أي التعليم، في القضاء أنه:

"لا يعثر فيه على مؤسسة علمية ترتاح لها النفس، ولا يوجد بين الذكور من سكان هذا القضاء إلا اثنان في المئة ممن يقرأون ويكتبون، ولكن بشق الأنفس؛ ولم يباشَر بتعليم الإناث إلا قبل سنتين، وقد فُتحت لهن مدرسة في مركز القضاء، عبارة عن صف واحد؛ وبوشر فيها بالتدريس - بحول الله - وعدد الطلاب في مدرسة الذكور مقدار 45، وفي مدرسة الإناث 25. وتوجد مدرسة ابتدائية في قرية 'الطليعي'، وأخرى في قرية 'الصفصافة'. والمعلم في الأولى لا بأس به، ولكن معلم الثانية يؤثَر عنه أنه غير أهل لها، وليس بنشيط"[39].

لم نعثر على أي ذكر آخر لمدرسة "الصفصافة". أما عن مدرسة "الطليعي" هذه، فقد ذكر الدكتور وجيه محيي الدين أنها "أول مدرسة علوية تدرِّس اللغات الأجنبية... فمِنْ هذه المدرسة نشأ أول محام في العلويين هو الأستاذ منير العباس نائب صافيتا، وأول طبيب علوي - كاتب هذه السطور - ومن الأدباء الأديب الكبير الأستاذ عبد اللطيف إبراهيم والسيد علي محمد جابر صاحب جريدة **الشباب** في الجمهورية الفضية [يقصد الأرجنتين] والسيد محي الدين كامل محي الدين مدير مجلة **الأماني** المحتجبة، وغيرهم كثيرون"[40].

وفي تأبين وجيه محيي الدين، وصف علي محمد جابر هذه المدرسة التي جمعته مع المرثي بأنها "المدرسة الابتدائية في الطليعي"[41]. وقد مرّ

---

(39) محمد رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ج 2: **القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**، الخزانة التاريخية 9، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 330.
(40) **وجيه محي الدين**، ص 116.
(41) المرجع نفسه، ص 200.

معنا أن عبد اللطيف إبراهيم درَس فيها "اللغةَ التركية وبعض العلوم العربية" أشهرًا عدة، حتى وقع الاحتلال الفرنسي حيث "أحضر السيد محمود إبراهيم آل جابر معلمًا لبنانيًّا خاصًّا لتعليم اللغة الفرنسية" وفق ما مر سابقًا.

تأسست في "الطليعي" إذًا مدرستان، الأولى، بحسب عبد اللطيف إبراهيم، في عام 1335هـ (1916م)[42]، في فترةِ رحلة مؤلفَي كتاب **ولاية بيروت** إلى المنطقة، واستمرت حتى الانتداب الفرنسي؛ والمدرسة الثانية تأسست بعد الانتداب، ويذكر عبد اللطيف إبراهيم أنها كانت تقتصر على تعليم اللغة الفرنسية، وللأسف لم نجد معلومات أوفر تفصيلًا عن المدرستين، وكل ما نعرفه أن المدرسة الثانية عُرفت باسم "مدرسة تلة الخضر"، وربما يصح عليها وصف "دورة لتعلم اللغة الفرنسية" أكثر منها مدرسة. وقد أخبرني بعض أحفاد هؤلاء (الطلاب)، في جلسة جمعتني بهم في طرطوس صيف 2023، في منزل الأستاذ نديم الخطيب الذي يكون مؤسسُها من أخواله، أنها كانت فكرة أطلقها محمود إبراهيم جابر وتلقفها أبناء جيله في المحيط، وكان التعليم فيها متنقلًا بين قرى الطلاب المنتسبين إليها، ومن هؤلاء – إضافة إلى عبد اللطيف إبراهيم – يونس إسماعيل يونس (زوق بركات)، وإسماعيل محمد عبد الرحمن (بيت ناعسة)، وياسين محمد ياسين (بيت الشيخ يونس)، وعبد الرحمن إبراهيم (بيت ناعسة)، وكلهم أبناء شيوخ من محيط صافيتا، إضافة إلى الخوري يوسف الجمل (ابن حنا الجمل خوري قرية تنورين). سنجد في الفصل التالي أن آباء هؤلاء الطلاب قد جدّوا في تعلم اللغة العربية وأنجزوا ما أنجزوه على صعيد تحقيق المخطوطات ووضع الشروح، وها هم الأبناء يجدّون في تعلُّم اللغة الفرنسية، فقد تغيرت المهمات وانفتحت آفاق أوسع، ومن ثم فنحن أمام برَدايم جديد بدأ يتكامل مع تعلم اللغة الفرنسية وتلقّي العلوم الحديثة.

(42) إبراهيم، ص 14.

وفي خصوص المدارس، نضيف شكلًا آخر هو التبرعات التي قدّمها الشيوخ دعمًا لإنشاء المدارس وخدمة لانتشار العلم، مثل ما ذكره عبد الكريم علي حسن عن أن الشيخ معلا أحمد غانم (دحباش-طرطوس) "قدَّم منزلَه مدرسةً للحكومة خدمةً للأدب"[43].

وفي الشمال، جاء في سيرة الشيخ أحمد محمد حيدر أنه "تلقن اللغة التركية مع أبناء أعمامه على أستاذ خصيص حتى أصبح يجيد التخاطب بها تمامًا، ثم تركها، وبنى أبوه مدرسة أهلية وجامعًا للصلاة بمساعدة أعمامه وعلى نفقتهم الخاصة، وهذه المدرسة أول مدرسة أهلية علوية فتحت أبوابها مجانًا لكل طالب، يدرِّس فيها الشيخ عبد اللطيف سعود"[44] وفي تقديرنا أن هذه المدرسة تعود إلى الفترة ذاتها، ولا نملك أي معلومة إضافية عنها.

وعن المدارس الأخرى، يذكر علي عباس أن محسن حرفوش عمل "على فتح المدارس التي يتربى فيها النشءُ الجديد التربيةَ الصحيحة، فكانت، بمعونة بعض الأفراد الذين ساهموا في أموالهم وجهودهم، مدرسة 'المقرمدة' ومدرسة 'برمانة المشايخ' ومدرسة 'العنازة'" التي حظيت بشهرة كبيرة. كان علي عباس نفسه، قبل هذه المدرسة، قد فتح مدرسة في قرية "بحوزي" فترة قصيرة، ثم انتقل بها إلى قرية "ضهر حمين" ولم تدم طويلًا؛ فانتقل إلى "العنازة"، "التي كان يحيط بها قرى متعطشة للعلم والمعرفة، فتلاقي دعوتُه فيها استجابة حماسية لدى الشيوخ والعلماء والوجهاء والجماهير على حد سواء. وتقوم 'العنازة' بمؤازرة القرى المجاورة بإعداد بناء من بضعة عشر [كذا] غرفة استوعبت عشرة معلمين وأكثر من 120 طالبًا كان أصغرهم سنًّا المغفور له أستاذي العلامة الشيخ

(43) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 51.

(44) الصوص، ص 119.

محمد ياسين (قرقفتي) في الخامسة عشرة من عمره، والباقون تراوح أعمارهم بين الثامنة عشرة والخمسين"[45].

3. مدرسة "العنازة"

تستحق هذه المدرسة أن يُؤرَّخ لها تأريخًا دقيقًا، فقد انطلق بناء المدارس بدعم الدولة وجهود الأهالي باكرًا منذ ولاية مدحت باشا (1878-1880) الذي سعى إلى "تأليف جمعيات في العديد من القرى لإنشاء مدارس أهلية"[46]، وهذا يعني أن فكرة مساهمة أهالي العنازة والقرى المجاورة بإعداد البناء تعود إلى فترة مدحت باشا، وبقيت حتى أواخر العهد العثماني. على ذلك، تأسست في العنازة مدرستان: الأولى في عام 1309هـ (1891م) بحسب ما يظهر في النقش الذي يؤرخ لافتتاحها في عهد متصرف اللاذقية ضيا باشا بعد لقائه مع أحمد علي (القلع) ضمن إطار الإصلاح الحميدي، فوصفت بـ"برّ الحميد"، ولا نعرف ما إذا اقتصرت على العلوم الدينية واللغة التركية، إذ لا تتوفر عنها معلومات إضافية.

الثانية، وهي على الأرجح استمرار للأولى، افتُتحت في عام 1916[47]. وقد قدَّم عبد الرحمن الخيِّر شهادة قيّمة عنها في تلك الفترة، وهي أنه:

---

(45) عباس، ص 18.

(46) بطرس أبو منة، "مدحت باشا في سوريا (1878-1880)"، **الاجتهاد**، مج 11، العددان 45-46 (2000)، ص 169-188.

(47) اعتمدنا هذا التاريخ بناء على ما أورده علي عباس حرفوش من أن حسين حرفوش ساهم في إنشاء مدرسة العنازة "وعند تجهيزها وبدء التعليم فيها، توفي والده ميهوب، واضطر إلى الانقطاع عن التدريس مدة شهرين ليقوم بواجب التشييع والاحتفال بأربعينه، ثم يعود". يُنظر: علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 23. وكانت وفاة ميهوب حرفوش عام 1336هـ (1916م)، بذا يكون الفرْق عن تحديد عبد الرحمن الخير بالأشهر.

"في العام الأخير من الحرب العالمية [الأولى]، قام نفر من فضلاء المشايخ المسلمين (العلويين) في قضائي [كذا] جبلة وبانياس، بإحداث ثلاث مدارس خاصة ('دينية-علمية') تموَّل من الحقوق الشرعية. أولاها في قرية 'العنازة-بانياس' واختاروا لإدارتها العلامة الأستاذ الشيخ علي عباس (بحوزي-صافيتا). والثانية في قرية 'حلبكّو، عين الشرقية-جبلة'. والثالثة في قرية 'المقرمدة، القدموس-بانياس'. وكان الأستاذ في قرية 'حلْبَكّو' الشاب محمد سليمان الأحمد الشاعر الكبير الذي عُرف بعدئذ بلقب بدوي الجبل، قد بعث برسالة شعرية إلى مدير المدرسة الأولى في 'العنازة' مطلعها:

قـمـتَ فيـنـا بـنـهـضـة ذات شـأن   هـي بـدءٌ لـهـذه الـنـهـضـات

وفي هذه المدرسة درستُ مبادئ الفقه في مذهبنا الإسلامي الجعفري مع رفقائي الذين هم اليوم من أعلام المشائخ بين المسلمين العلويين. واستمرت هذه المؤسسات الوطنية الدينية إلى نهاية العام 1919، حيث توقفت بسبب قيام المجاهدين من رجالنا الأشداء بالثورة في جبالنا الشماء بقيادة البطل المجاهد الشيخ صالح العلي ضد الاحتلال الفرنسي لسواحلنا"[48].

نقرأ في هذه الشهادة إحساسًا بالمسؤولية كان يدفع "فضلاء الشيوخ" إلى تكريس وقتهم وجهدهم للتعليم وفتح المدارس، ونلاحظ فيها أن التدريس تناول العلوم (الدينية-العلمية)، وليس العلوم الدينية وحدها، أي شكلت هذه المدارس الجسر الذي يوصل إلى "الحداثة"؛ ونقرأ فيها أن العلوم الدينية تناولت تدريس الفقه الجعفري، أي شكّلت أيضًا الجسر الذي يوصل إلى "الإسلام" من حيث إن المذهب الجعفري مذهبٌ إسلامي.

---

(48) عبد الرحمن الخير، **عقيدتنا وواقعنا: نحن المسلمين الجعفريين "العلويين"**، تقديم عبد الرحمن الأرياني (دمشق: [د. ن.]، 1992)، ص 44-45.

حظيت مدرسة العنازة باهتمام خاص رسمي وشعبي، ويخبرنا علي عباس أن الحكومة عينته مديرًا لها ومعه ستة مدرسين "على حساب الشعب، فتوافد طلاب العلم إليها من كل فج وصوب، وبقيتْ ردحًا من الزمان منارَ العلم والثقافة في الجبل، وحسبك أن أكثر رجالنا المثقف قد تخرجوا منها، وقد كان الفقيد رحمه الله الشيخ محسن حرفوش [...] ينتقل في القرى يجمع الإعانات لأداء أجور المدرسين ومساعدة الطلاب المعوزين، متحملًا في ذلك المشقات؛ وكانت الحكومة العثمانية قد عهدت إليّ بإدارتها، فكنت أستلم منه النفقات وأوزعها على **المدرِّسين والطلاب المعوزين**"[49].

اللافت في هذه الشهادة أمران: الأول هو ظهور شيوخ "يجمعون التبرعات" من أجل منفعة عامة متمثِّلة في إنشاء مدرسة، في حين كنا قرأنا سابقًا عن شيوخ "يتسوَّلون الزكاة" من أجل منفعة خاصة. إن الانتقال من تسول الزكاة إلى جمع التبرعات يُعدُّ فهمًا جديدًا للدور المنوط بالشيوخ، وللمسؤوليةِ التربوية-التنويرية الملقاة على عاتقهم، فقد بدأ شيوخُ الإصلاح والعامةُ على حد سواء يشعرون بأهمية "الصالح العام" مقابل المنفعة الخاصة، ولا سيما أنهم خصصوا قسمًا من الحقوق الشرعية لتمويل المدرسة؛ والأمر الثاني هو أن واردات المدرسة كانت مخصصة لتغطية النفقات التي تتوزع بين "أجور المدرّسين ومساعدة الطلاب المعوزين"، ومن الواضح أن هذه المهمة المزدوجة - أجور ومساعدات - صعبة التحقق، إلا إذا تصورنا أن التبرعات كانت سخية في بيئة فقيرة. كانت مدرسة العنازة إذًا مؤسسة تعليمية مكتملة المواصفات من حيث عدد الغرف وعدد المدرسين، وعدد الطلاب، وتنوع المواد الدراسية، ونضيف أيضًا: من حيث القيم التي حاولت تكريسها؛ وقد دَرَس

---

(49) حرفوش، **المستدرك**، ص 424-425.

فيها عدد من الطلاب الذين سيصبحون في ما بعد من النخبة النهضوية في النصف الأول من القرن العشرين، يذكر منهم، إضافة إلى الخيّر، الشيخ محمد ياسين، والشاعر نديم محمد.

يمكن أن نرى في ما بين أيدينا من معلومات عن طلب العلم والمدارس، دور الشيوخ في فتح قنوات للتواصل مع الدولة وتعزيز الانتماء إليها، وهذه خطوة ضرورية في الانتقال من العشيرة والطائفة، إلى المجتمع، "وانضمامهم إلى نظامِ عقدِه بعد ذلك الانقطاع الطويل"؛ ولها أهميتها في نشوء التعامل مع مؤسسات الدولة، والانتماء إليها، والاعتراف بها، وتعامل الدولة تعاملًا إيجابيًّا مع هذه الجماعة.

ثالثًا: تمويل المدرسة العلمانية والانفتاح على العلوم غير الروحية

رأينا أن تمويل مدرسة العنازة كان يعتمد في جزء منه على المعونات التي يتبرع بها الأهالي، ولا نعرف ما إذا كانت هذه المعونات مستقلة عن مصدر آخر للتمويل مذكور، أقصد المصدر الآتي من المناسبات الدينية والخيرية، والأرجح أن المقصود هو المصدر الثاني لأنه فعلًا من الأهالي، ثم إن المناسبات الدينية كثيرة، وتخص كل عائلة لوحدها، ما يفسر الوفرة في التبرعات التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة، وبهذا فإن هذا الموقف يُعدّ موقفًا "علمانيًّا مُدلَّلًا" تتموَّل بموجبه مؤسسةٌ علمانية تدرِّس علومَ العصر، من الحقوق الشرعية أي المناسبات الدينية، "فلقد اجتمعت كلمة 'العنازة' والقرى المحيطة بها شيوخًا وعلماء وجماهير من مختلف الانتماءات، طواعيةَ إيمان ومحبة وثقة، على تخصيص نصف تكاليف الأعياد والنذور وما إليها من الأعمال الخيرية لمصلحة تلك المدرسة، مما لا سابقة لهذا

التدبير في ساحلنا، إن لم أقُلْ قطرنا[50]. وقد تولى علي عباس "إدارة المدرسة وتدريس اللغة العربية وأصول الدين الإسلامي. أما المعلمون الباقون فكانوا يُدرِّسون العلوم المعاصرة، وكذلك اللغة التركية لتأهيل خريجيها لتولي المناصب الحكومية عند الاقتضاء"[51]، وهنا يجب الوقوف عند جملة "تولي المناصب الحكومية"، وعلينا أن نتوقع أن ذلك كان بناء على وعد من السلطات تمهيدًا لتكريس اندماج أبناء هذه الطائفة في الدولة.

1. من العلوم الزائفة إلى العلوم الدقيقة

كان الاهتمام بالعلوم غير الروحية، مثل الفلك والتطبيب بشكل عام من اهتمامات الشيوخ، ففي دمشق، مثلًا، كان عددٌ من علمائها في القرن التاسع عشر، يهتمون بعلم الفلك، مثل الشيخ صالح السمعوني (والد طاهر الجزائري) الذي كان "صاحب معرفة دينية واسعة اكتسبها في الجزائر، فضلًا عن معرفته بالعلوم غير الدينيّة وأهمها علم الفلك"؛ كذلك الشيخ محمد الطنطاوي الذي عُرف "بإتقانه لعلوم الفلك والحساب والفلسفة"[52]. كذلك الأمر، كانت هذه العلوم معروفة عند الشيوخ العلويين، لكنها كانت في البداية على صلة بالتنجيم والخرافات، وهذا يتوافق مع طبيعة الفترة موضوع بحثنا. ومن بين الشيوخ، كان الشيخ يوسف ميّ من الذين اهتموا بعلم الفلك، وقد ورثه في هذا العلم ابنه الشيخ محمد يوسف (ت. 1280هـ/ 1863م) "الفلكي الشهير" الذي "كان عالمًا بارعًا يروى عنه مكاشفات وتنبؤات علَّها من قبيل البصيرة أو العلم الذي كان يُعزى إليه كالروحاني والتنجيم وأمثاله"[53]؛ وذكرنا سابقًا أن علي عباس تلقّى علم

(50) عباس، ص 20.
(51) المرجع نفسه، ص 18.
(52) حسان القالش، **سياسة علماء دمشق: أسئلة الإصلاح والهوية والعروبة (1516–1916)** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024)، ص 167–168.
(53) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1726.

الفلك عن أحمد سلمان الخطيب، ونعتقد أنها كلها تعود إلى علم التنجيم. هناك أيضًا الشيخ إبراهيم السواح (بشمان) الذي كان "عارفًا بعلم التوحيد وغيره كالفلك والزايرجة"[54]؛ كما يُذكر الشيخ عيسى الحكيم البعريني (ولد في عام 1249هـ/ 1833م)، الذي كان ماهرًا في الحكمة الطبية مع امتلاكه "نظرات في الحساب للمرضى على الطالع"[55].

وفي منتصف القرن التاسع عشر، بدأنا نقترب من العلوم الدقيقة، إذ يروي لايد أن رجلًا عجوزًا في قرية متور، "لفت انتباهي حين سألني عن اسم النجم الأوسط في كوكبة الدب الأكبر. واكتفيتُ بالقول إنني لا أعرف، وإن أسماء النجوم وضَعَتْها كلُّ أمة حسبما اختارته لها من أسماء؛ لكنني عرفت فيما بعد أن النجم المقصود يسمى المئزر (Mizar)، ومع ذلك لا عذر لجهلي به حتى لو كان اسمًا عربيًّا"[56]، فكان اهتمام هذا الشيخ مزيجًا من الاهتمام العلمي، والتفاخر بدور العرب والمسلمين في علم الفلك، ما يشير إلى الإحساس بـ"هوية أوسع من الهوية الطائفية".

لكن مع القرن العشرين، اتخذ الاهتمام بالفلك منحًى علميًّا، إذ يحدثنا عبد الرحمن الخير أن ممن اشتهر بعلم الفلك، بعد الشيخ محمد يوسف المذكور سابقًا، سميُّه الشيخ محمد يوسف في مزرعة بيت بلول-صافيتا، وقد شاهد المؤلف بنفسه "عنده كتبًا مخطوطة قيّمة يرجع تاريخها إلى عهد العباسيين المزدهر، كما شاهدتُ عنده آلات يونانية الطراز لرصد الكواكب، منها اسطرلاب دقيق الصنع، يضبط الشيخُ المذكور من خلاله حصولَ الكسوف والخسوف بدقة غريبة"[57]، وكأننا انتقلنا، بعد جيل

(54) المرجع نفسه، ص 1420. علم الزايرجة يُعنَى باستخراج الغيوب أو المجهول من المعلوم. يُنسب إلى أبي العباس أحمد السبتي (1130-1204م)، من أعلام المتصوفة بالمغرب.

(55) المرجع نفسه، ص 1686.

(56) Lyde, p. 207.

(57) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 22.

واحد، من الاهتمام بعلم التنجيم (Astrologie) "العلم الزائف" إلى الاهتمام بعلم الفلك (Astronomie) "العلم الدقيق"؛ وهو تمييز لم يكن ممكنًا قبل العصر الحديث والاطلاع على علومه.

من جهة أخرى، إن الاهتمام بالعلوم الزائفة في القرن التاسع عشر، سيؤدي في القرن العشرين إلى الاهتمام بالعلوم العصرية، كما حصل مع طاهر الجزائري الذي يرى كاتب سيرته أن اهتمام الشيخ السمعوني "بعلم الفلك والتاريخ يفسر لنا اهتمام ابنه الشيخ طاهر - في ما بعد - بالعلوم العصرية على عمومها"[58]، وهذا اهتمام سبق أن رأيناه أيضًا عند الشيوخ الذين قرأنا سِيَرهم، وسوف يتكرس مع وصول المطبوعات، خصوصًا المجلات العلمية إلى أيدي الشيوخ، الأمر الذي لم يعجب المحافظين منهم، فأخذوا على المجددين "تقديم دراسة العلوم العصرية على دراسة العلوم الدينية"، وبالفعل، وجّه المصلحون أبناءَهم إلى تحصيل هذه العلوم، فدرس الطبَّ كلٌّ من محيي الدين وهو من أحفاد الشيخ حسين الأحمد، وعلي وجمانة ابني الشيخ سليمان الأحمد، وذلك في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، في دمشق وفي باريس.

2. الرحلة التعليمية: عرض حالة

من اللافت أن الجيل الأول من المتعلمين من أبناء الشيوخ توجّه نحو العلوم العصرية، تحديدًا نحو الطب، كما يظهر في الأسماء التي أوردناها توًّا؛ ومن المفيد أن نوجز الرحلة التعليمية لكل من وجيه وعلي.

ولد وجيه في عام 1908، وتعلم في البداية على يد الشيخ محمود عبد اللطيف الخطيب (الملاجة)، ثم انتقل إلى المدرسة التي افتتحها جابر

---

(58) حازم زكريا محي الدين، **الشيخ طاهر الجزائري، 1268-1338هـ/ 1852-1920: رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث**، علماء ومفكرون معاصرون 3 (دمشق: دار القلم، 2001)، ص 23.

العباس في "الطليعي" لأبناء العائلة، ومنها إلى مدرسة الفرير في طرابلس، وعينطورة في جنوب لبنان، وبعد ذلك إلى كلية الشرق الوطنية (اللاييك) في طرطوس، ومنها إلى جامعة دمشق[59]، حيث تخرج في العام الدراسي 1934-1935. كذلك كانت رحلة الدكتور علي الأحمد كما كتبها بنفسه، رحلةً شبيهة، فقد ولد في عام 1912، وتعلم القراءة والكتابة على يد خطيب من أهل القرية، ثم دخل مدرسة القرداحة الرسمية، ثم انتقل إلى مدرسة التجهيز في اللاذقية فترة وجيزة، ثم إلى "المدرسة العلوية" التي أسسها السيد محسن الأمين في دمشق، وبعد ذلك إلى الكلية العلمانية (اللاييك) في بيروت، ومنها إلى مونبلييه في فرنسا في عام 1929[60]، وعاد حوالى عام 1937.

تُعدُّ هاتان الرحلتان رحلة واحدة لم تكن مجرد انتقال من الخطيب المحلي إلى المدرسة العمومية، بل رحلة من التعليم "الديني" الكامن في الصدور إلى "التعليم العلماني" الكامن في السطور، من الأسرة والقرية، إلى المجتمع والدولة، باختصار: إنها رحلة من العزلة إلى العالم تركت أثرها في الحياة وفي التفكير بحسب تجربة الدكتور علي الأحمد التي عبَّر عنها قائلًا: "لا أستطيع وأنا أستعيد في الذاكرة هذه الفترة إلا أن أُذهَل لهذا التسارع العجيب الذي مرت به حياتي وتكوّن تفكيري" ويوجزها بالانتقال من طفل في التاسعة في عام 1921-1922 "متربِّع على حصيرة" يهجّي الأحرفَ ويشكّلها، إلى طالب يجلس "على مقاعد جامعةٍ من أرقى الجامعات، يحاضره في أحدث العلوم بأحدث الآراء الأستاذُ باتايون (Bataillon) الشهير بعلم الحيوان..."[61]، مع هذه الرحلة يتحقق جزء مهم من البرَدايم الجديد الذي حَكَمَ تفكير الإصلاحيين.

---

(59) **وجيه محي الدين**، ص 19-20.

(60) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 2211-2212.

(61) المرجع نفسه، ص 2213.

الفصل الرابع

النهضة اللغوية والأدبية

من نافلة القول أن تَخلُّف التعليم في تلك الفترة كان الوجهَ الآخر للجهل اللغوي، ولكي نضع الأمور في سياقها الأوسع، لا بد من ملاحظة أن هذا التخلف وهذا الجهل لم تختص بهما هذه المنطقة أو هذه الجماعة، بل كانا صفة منتشرة في المنطقة كلها، ففي عام 1859 ألقى بطرس البستاني "خطبة في آداب العرب" شخّص فيها الحالة اللغوية المتخلفة عند "أبناء العرب" كلهم، ولاحظ أنه إذا تعلم أحدهم "شيئًا من أصول الصرف والنحو، يقال فيه إنه قد صار علّامة زمانه. وإذا نطق بالشعر فلا يبقى عندهم لقب يصفونه به"، ثم أضاف "إن الآداب عند العرب في هذه الأيام هي في حالة انحطاط كلي. أما العلوم اللغوية فإننا قلما نجد أحدًا من أبناء العرب يمكن أن يشار إليه بالبنان بأنه يعرف لغته وقواعدها حق المعرفة"[1].

بعد أربع سنوات على هذه الخطبة، افتتح البستاني "المدرسة الوطنية" ليبدأ تعليم اللغة العربية وغيرها طوال عقد من الزمن تقريبًا، وفي الفترة نفسها سوف تظهر المطبوعات الدورية وتكثر طباعة الكتب وتنتشر،

(1) بطرس البستاني، "خطبة في آداب العرب"، في: **الإصلاح والنهضة**، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية 5 (دمشق: وزارة الثقافة، 1992)، ص 39.

وسوف تكون كلها عوامل تساهم في حصول النهضة اللغوية التي سرعان ما وصلت إلى جنوب جبال النصيرية، ثم انتقلت إلى الشمال.

أولًا: جهل في اللغة، أخطاء في النسخ، سوء في الفهم

كان نَسخُ المخطوطات الطريقةَ الوحيدة للحصول على الكتب، ومن النادر أن تجد شيخًا لم ينسخ لنفسه أو لغيره، مخطوطة أو أكثر، لكنّ الأمر أخذ في بعض الأحيان شكل ظاهرة لافتة بسبب حجم الاهتمام الذي كان يبديه بعض الشيوخ في سبيل ذلك؛ فهذا الشيخ خليل يونس (سريجس) (1214-1300هـ/ 1799-1883م)، على الرغم من تنقّله من قرية بلوزة-المرقب إلى قرية الشيباني ومنها إلى قرية السميحيقة ثم إلى سريجس، "كان مطالعًا في الكتب، قلّما سمع في كتاب لا يوجد عنده إلا كاتَبَ عنه واقتناه لنفسه ووضعه بخزانته الشريفة" التي وُجد فيها "مئة كتاب من كتب التوحيد بخط يده"[2]؛ كذلك محمد أفندي العباس (الطليعي) (1254-1315هـ/ 1838-1897م)، الذي اشتهر، حتى بعد توفُّر الكتب المطبوعة وحصوله على لقب "أفندي"، "بحسن الخط ونساخة الكتب الدينية [...] كتب كتبًا كثيرة، وتفرّغ في آخر حياته لنساخةِ كتبِ التوحيد، قلما تجد كتابًا من كتب التوحيد القديمة لا يوجد عنده"[3]؛ وكان الشيخ حمدان محمود الخطيب (بشراغي) (ولد عام 1275هـ/ 1858م) "تقيًّا طاهرًا كاتبًا نسَّاخًا، كتب نحو خمسين مجلّدًا"[4]؛ وكيْلا نطيل الأمثلة، نُحيل إلى قسم كامل في كتاب **خير الصنيعة** مكرس لـ "النساخ"[5].

---

(2) حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1524.

(3) المرجع نفسه، ص 1715.

(4) المرجع نفسه، ص 1945.

(5) المرجع نفسه، ص 1790-1819.

لكن المخطوطات معرضة للتصحيف والتحريف، كما سبق أن أشار إلى ذلك عبد اللطيف سعود. وها هو عبد الرحمن الخير ينبّه بدوره إلى أن الكتب الخطية تعرضت لتشويه جَهَلَةِ النساخ، ويعترف أن "عصر الانحطاط قد شوّه مظاهر هذه المؤلفات القيّمة بالنساخة والتعليق عليها حيث حُذف منها وأضيف إليها"[6]، حتى أن النساخ أنفسهم ينبِّهون في العبارات التي يختتمون بها مخطوطاتهم، إلى أنهم يتوقعون تمامًا وقوع أخطاء في أثناء نسخ المخطوطات، فهُمْ، رغم اعتمادهم في أحيان كثيرة على التدقيق "بالتصحيح والمقابلة" بين أكثر من نسخة حين نسخ المخطوطة، كانوا يختمون المخطوطة بعبارات تكون في العادة إما طلبَ الدعاء أو تكريسَ مُلكية المخطوطة. لكنّا سوف نرى في هذه النماذج التي اخترناها، عدا عن مدى ضعف النساخ في اللغة، أهميةَ المادة التاريخية التي يمكن أن نجدها في بعضها من خلال تسجيلهم الظروف المقلقة التي كانوا يعيشون في ظلها.

كتب الشيخ علي يوسف البحنّيني في نهاية مخطوطة نسَخَها، أنه "كان الفراغ من هذه الدواوين المباركات نهار الاثنين من العشر الأوائل من ذي الحجة المعظَّمِ قدرُه، من شهور سنة ست وسبعين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام [1666م]... ومن رأى فيه سهوًا أو غلطًا فليصلحه، فله الأجر والثواب، لأن الخاطر مشغول والقلب متبول، وهموم هذه الدار أبدًا لا تزول... وكانت تلك السنة الشديدة لم نر فيها مستريح"[7]؛ كذلك انتهى الناسخ في إحدى المخطوطات من نسخ ديوانٍ للشعراء المتقادمين في شهر محرم في عام 1118هـ (1706م)، وختمه بالعبارة التالية "وفوق كل ذي علم عليم، والعبد يسأل كل من وقف

---

(6) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 14.

(7) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1809.

من الإخوان، حرسهم الملك الديان، ووجد سهوًا فيه أو غلطًا أو نسيانًا، فليصلحه بحسن قوته، فله في ذلك الأجر والثواب، وما خلق للإنسان قلبين في جوفه، وفوق كل ذي علم عليم"(8).

بعد قرن ونصف قرن تقريبًا، نقرأ في نهاية مخطوطة نَسَخها سليمان الخطيب أنه "وقع الفراغ نهار الأربعاء في شهر ذي القعدة ثلاثة سنة 1239هـ[1824م] وكان فيه دمار 'صهيون' وخرابها على يد 'بيت الشلف'، وقد حرقوها ودمروها وأخذوا منها رزقًا لا يحصيه إلا الله تعالى، وخربوا ملكها جبلًا وساحلًا، سنة تسعة وثلاثين ومايتين وألف [...] وكتبه الفقير باسمه سنة 1240 هجرية، ومن رأى فيه سهوًا أو نقصًا من الكاتب فليصلحه فيكون مأجورًا إن شاء الله، وفوق كل ذي علم عليم"(9)؛ وفي الفترة ذاتها، وفي مخطوطة نسخها محمد سليمان (الدالية) "في غرة شعبان يوم سابع عشر 1244هـ[1829م]"، جاء في آخره "وفي ذلك [كذا] السنة كان حاكم اللاذقية مصطفى آغا، وكان جبارًا، وطلع إلى الجبل وحرق قرية الدالية في ذلك العام، وعمل أمور بدع في ضرر الإخوان، ويا من قرأ في كتابنا هذا من إخواننا، ورأى فيه سهوًا أو غلطًا فليصلحه، فيكون مأجورًا لأننا كنا مشغولين [كذا] البال والخواطر من حوادث الزمان وشر الحكام"(10).

يفيدنا إصرار الناسخ على ذكر الأحداث التي تحصل في المحيط بصفتها مادة تاريخية بالتأكيد، لكننا نقرأ في هذه الاقتباسات، وهناك كثير مثلها، أن مصاعب الحياة التي كانت تنغّص عليهم العيش، بتنوع أسبابها، لم تمنع هؤلاء النساخ من الاهتمام بنسخ المخطوطات، فهم مقتنعون بأن

(8) المرجع نفسه، ص 1795.
(9) المرجع نفسه، ص 1815.
(10) المرجع نفسه، ص 1816.

هويتهم تكمن فيها، وعليهم أن يحفظوها ولو بالأخطاء التي يعرفون أنهم سوف يرتكبونها.

إضافة إلى النسخ، درج بعض الشيوخ على كتابة رسائل لاهوتية تكون في العادة تجميعًا مما بين أيديهم من مخطوطات، ومن ثم تكرارًا أو إعادة إنتاج لها. هذه الرسائل هي وسيلة شهرة الشيخ والدليلُ على مقدار علمه، لكنها سوف تخضع في ما بعد لنظرة نقدية، فحين كتب حسين حرفوش عن رسالة "تحفة الأخيار" التي وضعها الشيخ محمود حسين (بعمرة) (1213-1249هـ/ 1798-1834م)، أوضح الفرْق بينها وبين ما كان يؤلَّف من رسائل، ووجدها فرصة ليذْكر عيوبَ التأليف والمؤلفين قبلها، فقال عنها إنها "أجمع وأفصح التآليف الحديثة، لم أرَ أحسن منها في بابها؛ لأنه [المؤلف] يعلل كثيرًا فيها من الأحاديث بزيادة عن غيره من المؤلفين الذين يَجمعون أحاديث تدل على الغرض بدون تصدّي [كذا] لتحليله والتكلم عنه بالاجتهاد، بل يتركونه على ألفاظه، ويسوقون غيره وراءه بدون تفسيرِ ألفاظٍ ومعاني [كذا] تشتكل منه، فيكون التأليف عبارة عن تجمُّع كتاب في نقلٍ من كتاب إلى كتاب، إلى كتاب؛ فيما يوافق المعنى لا فيما يسهل على المبتدئ والمطالع"[11].

وهذا يفسر لنا كيف انتقد سليمان الأحمد "كثرة الرسائل المؤلَّفة في العصر الأخير بـ'تبيين المسلَّمات وتوضيح الواضحات، مما لا يؤيد مقالةً ولا يوضح دلالة، ولا يدحض ضلالة ولا يرفع جهالة"[12]؛ ويُعيد عبد الرحمن الخير السبب إلى "عصر الجمود" الذي دام فترة طويلة، ظهرت فيها هذه الرسائل، ذلك أن "التدقيق في دراسة أساليب التعبير

(11) المرجع نفسه، ص 1737-1738.

(12) يعقوب الحسن، **تذكرة الحياة الروحية في وحدة الحقائق الدينية**، ص 250.

ومقابلة التراجم الجمة والتعمق والتقصي، كل هذا يبرهن على أن بدء الجمود كان في النصف الأول من القرن الثامن للهجرة، حيث تكاد أعمال المؤلفين تقتصر في ذلك الحين وما يليه على إعادة وتكرير ما كتبه سابقوهم من العلماء دون أن يضيفوا شيئًا يُذكر لا من قِبَل التوضيح ولا من قبل حسن التبويب وسهولة المأخذ، وهذا يدل على قلة الاطلاع على شتى فروع العلوم وأنواعها، ومن المعلوم أن جمود الخاصة يسبب انحطاط الجمهور"[13].

لكن بعد أن يتمكّنوا من اللغة، سوف تدفع هذه الآراءُ الناقدة إلى اتّباع طرائق جديدة للكتابة تقوم في البداية على كتابة "شروح" تتناول الأشعار التي بين أيديهم، ثم في مرحلة لاحقة، على "التأليف" اعتمادًا على "سعة الاطلاع" باكتساب المعارف من "شتى فروع العلوم".

ثانيًا: النهضة اللغوية

إن اقتناع النساخ بوجود أخطاء في المخطوطة ناجم في قسم مهم، في رأيي، عن سوء فهمهم ما ينسخونه، فيضطرون إلى نقل بعض الكلمات التي لم يفهموها بطريقة أقرب إلى التصوير مع ما تتصف به هذه الطريقة من عدم دقة؛ وسوء الفهم هذا ناجم عن جهلهم باللغة وقواعد النحو والتصريف. وقد تجلى هذا الجهل بأوضح صوره في الأشعار التي كان ينظمها الشيوخ، إذ لم تكن تراعَى فيها قواعد اللغة، ومما شجع على هذا التجاهل للقواعد، هو أن الشعر تحديدًا، كان يُنظم للإنشاد في المجالس، فكانت تختلط فيه العامية بالفصحى، ما يجعل سماعَه واضحًا وقراءتَه صعبة، وهذا ما لفت أنظارَ شيوخ الشيعة في لبنان الذين راسلهم الشيخ سلمان (بيصين)، فبعد أن أرسل إليهم قصيدة، أرسلوا إليه قصيدة طويلة

(13) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 17.

تحتوي إجاباتهم على تساؤلاته، ثم لم يُخفوا رأيهم "وأعابوا عليه عدم التركيب على اللغة لقولهم عن قصيدته[14]:

جاءت مكمَّلةً خَضْرا مهذبــةً	حَسنا مؤدَّبة فرعا عطنطَنة
شمسًا مجمَّلةً غيدا بُرهرَهــة	لكنَّ عادمــةً وزنًا وقافيــة

وليس تعرف بين الرفع والنصب"

بقي الجهل اللغوي سائدًا، خصوصًا في الشمال، حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فبحسب شهادة يعقوب الحسن، أنه حين بلوغه السنة السابعة من العمر، أي في عام 1877، "انتظمتُ في سلك التعليم الابتدائي، وهو قراءة القرآن وتجويده لا غير، إذ لا يوجد في محيطنا حينذاك مَن يدرِّس اللغة العربية"[15]. أما في الجنوب فقد بدأ الاهتمام باللغة وقواعدها يزداد منذ أواسط القرن التاسع عشر، إذ "هبَّ الأذكياء المجاورون للبنان وتعلموا اللغة وأصولها، وظهر منهم أدباء وشعراء وعلَّموا إخوانهم"[16]، ويذكر حرفوش في مكان آخر أن هؤلاء تعلموا "شيئًا من اللغة والصرف والنحو بـ **الأجرومية وشرحها** لنجم الدين والكفراوي وتعليم إعراب عادي"، وأن اثنين منهم قد اشتهرا، وهما "الشيخ علي حسن القاضي والشيخ إبراهيم مرهج، وكان لهما اتصال بالشيخ ناصيف اليازجي اللبناني عن طريق طرابلس، فأخذا عنه شيئًا من اللغة والكتب العربية، واستعملت حتى برع منهم بها نفر يسير، وعلموا غيرهم فكثرت اللغة"[17]؛ وفي ترجمة للشيخ إبراهيم مرهج، كتب يوسف

---

(14) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1270–1271؛ يُنظر كذلك: إميل عباس آل معروف، **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر: خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة**، ج 3 (طرابلس، لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ص 74–75.

(15) الحسن، ص 3.

(16) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 2066؛ يُنظر كذلك: الخير، **يقظة المسلمين**، ص 26.

(17) عارف الصوص، **من هو العلوي** (دمشق: مطبعة الإتقان، 1950)، ص 44.

الخطيب عنه أنه "كان همزة الوصل بين القديم والحديث، لأنه أدخل بعض علوم اللغة إلى الملة"[18].

وهنا لا بد من التساؤل لماذا صافيتا؟ ولماذا إبراهيم مرهج؟ مما يقودنا إلى التساؤل عن دور الأديرة المسيحية الموجودة في منطقة صافيتا، بما فيها من كتب مخطوطة ومطبوعة، وافتراض أنها أدّت كذلك دورًا مضافًا إلى الجوار اللبناني إن لم يكن أكبر؛ وفي الحقيقة كانت علاقة الخوري إبراهيم بريف صافيتا العلوي كما المسيحي، علاقة رعاية وثقة، ونفترض أن هذه العلاقة ما كان لها أن تكون من دون مباركة شيوخ المنطقة الذين كانوا بدورهم على اتصال به؛ كذلك سيرد معنا بعد قليل خبر حصول والد الشيخ حبيب عيسى على الكتاب المقدس من دير مار جرجس المجاور لصافيتا في أوائل القرن التاسع عشر، إضافة إلى ما مر معنا من تلقّي إبراهيم عبد اللطيف ومحمد محمود مصطفى دروس اللغة على يد الأب يوحنا سعادة اللبناني في صافيتا، ما يسمح لنا بالظن أن مكتبات هذه الأديرة كانت في متناول أيدي الشيوخ رغم غياب أي خبر آخر يفيدنا بذلك.

حظيت هذه النهضة اللغوية بصدًى كبير، نقرأ خلاصته في ما يلي: من الذين اشتهروا في أواسط ذلك القرن بإتقان اللغة العربية، وتتلمذ عليه عدد من الشيوخ، كان عبد الكريم سعد الذي وصفه عبد الكريم محمد بأنه "ربّ الفصاحة"، ووصفه محمد محمود قرفول بأنه "وتر الفصاحة حاوي البلاغة"؛ حتى أن معرفته بالنحو أصبحت علامة فارقة له ومنَحَتْه جاهًا، إذ يتذكر مؤلف **خير الصنيعة** فيقول:

"كنت في صبوتي ابن أربع عشرة سنة إذ قدم إلينا المرحوم الشيخ عبد الكريم سعد، فلاقى له المرحوم والدي والعائلة إلى خارج القرية، فسألتهم من هذا الشيخ؟ فقيل لي هذا فلان الذي قرأ النحو في 'بيت الشيخ

---

(18) يوسف علي الخطيب، **النسب الشريف** (مخطوط، [1910])، ص 137.

يونس' عند الشيخ علي بدره، ويقول أشعارًا على النحو، ولم أكن أعرف النحو وقتئذ؛ فقلت أكون في معيته ليعلمني النحو".

وبالفعل ذهب إليه وتعلّمَ عنده وحفظ **الأجرومية** وشرح نجم الدين خلال شهرين، ثم تعلم على يديه الإعراب في سورِ القرآن وأبياتٍ شعرية أيضًا، لكن الشيخ عبد الكريم لم يكن يعلِّم الصرف "فتركته وطلبت علم الصرف عند الشيخ محمد محمود مصطفى (تلة الخضر) [...] فتعلمته، وأتيت الشيخ عبد الكريم فلم يكن يعرفه، فحبَّبته إليه، لأن أشعاره كان ينقصها صرف، فتعلّم كثيرًا من المفردات على كِبر"[19]؛ ومن المفيد أن نتوسَّع قليلًا في نمو هذه العلاقة بين الأستاذ والتلميذ، لنرى كيف تفاوتت المعارف اللغوية خلال جيل واحد؛ ففي ترجمته للشيخ عبد الكريم سعد نفسه، كتب التلميذ عن أستاذه:

"وهو أول من ركّب أشعاره من المحدَثين على اللغة، قرأ النحو على المرحوم الشيخ علي حسن القاضي في 'بيت الشيخ يونس ياسين'، وتعلم تعليمًا بسيطًا عاديًّا في **الأجرومية** ونجم الدين وإعراب بسيط [كذا] وقتئذ، ومكث يجدّ عليه، إلا أنه لم يتعلم الصرف، كما يُرى من خلال بعض المفردات؛ وقد تعلمتُ عنده أنا الفقير مؤلف هذا المختصر، وكان له رونق عظيم في دوره قبل أن تنمو صناعة اللغة، وكانت مطالعتي عنده بسيطة كتعليمه حتى طالعتُ الصرفَ وتمكنتُ منه، فكنت أراجع قصائده بمفردات، فأَحَبَّ أن يكون لديه إلمام بمتون الصرف لولا أن الوقت تأخر معه في العمر، فأخذ يراجع متنه على سبيل المطالعة ومعرفة ضوابط ضرورية. وله القدح المعلى، إذ كان أول من دب روح اللغة في العلويين وأخذت تنتعش"[20].

(19) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1390–1391.

(20) المرجع نفسه، ص 1856.

نقرأ في هذه الشهادة فكرةً معرفية مهمة في خصوص هذه المفارقة في تبادل الأدوار بين الأستاذ والتلميذ، ففي فترة التقدم السريع في أي مجال من العلوم لا بد من أن تحدث مفارقات كهذه، وأن تنقلب الأدوار، فيتفوق التلميذ على أستاذه. ويبدو أن الشيخ عبد الكريم سعد، بتواضع العلماء، قدّم ما يشبه الاعتراف بذلك، وأقرّ بنقاط ضعفه في مقدمة **ديوانه المخطوط**[21]، إذ قسَّم أشعاره إلى مرحلتين، مرحلة الناشئ ومرحلة جني أثمار الكتب، فلنقرأ هذا النقد الذي وجهه إلى أشعاره الأولى:

"فليعلم الناظر في كتابنا، المتأمل خطابَنا، أن ما يوجد من الأقوال الركيكة التي لم تُحكم في البناء، ولم تصادفها جودة الذهن بالاعتناء، فهي مما أنشئت قبل اجتناء الناشئ بعض أثمار الكتب العربية، واقتطافه جزءًا من أزهار رياض الفنون اللغوية؛ وما يوجد فيه من القوافي الموزونة المقاربة للصواب، المُصاغ قبولها عند ذوي الأذهان والألباب، فهي 'بعد مطالعته بعض كتب الإعراب'، ومسامرته أولي الفقه والآداب، فالمرجو ممن وقف عليها من أهل الذكاء والبيان، وأرباب الفقه والعرفان، إصلاحُ ما ندّ عن الصواب، وله بذلك جزيل الأجر وعظيم الثواب؛ وإلا فالصفح عن الهفوات من أخلاق السادات"[22].

من جديد نقرأ في شهادته مدى الحاجة التي كان يشعر بها الجميع إلى الكتب لترميم النقص في معارفهم اللغوية؛ ومن المؤكد أن الحالة كانت عامة، إذ يشير حفيد الشيخ عبد الكريم محمد (المصطبة) (1295-1354هـ/ 1878-1935م) حين كتب في المقدمة التي وضعها ديوان جده:

---

(21) اعتمدنا نسخة مصورة عن نسخة بخط المؤلف كتبها في عام 1318هـ (1900م).

(22) عبد الكريم سعد، **ديوان الشيخ عبد الكريم سعد** (مخطوط)، ص أ-ب؛ يُنظر كذلك: حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1857-1858.

"وبما أنه لم يكن قد اطلع في أول حياته على القواعد العربية بسبب 'قلة المدرسين وقلة كتب اللغة العربية'... فقد رأينا أن نجمع ما نظمه وهو ما بين السنة التاسعة إلى الخامسة عشرة من عمره، تلك الفترة التي لم يكن قد درس خلالها في كتب اللغة العربية، ونجعله قسمًا مستقلًّا في أول الكتاب، لأن هذه القصائد لم تكن كلها مركّبة تمامًا على القواعد العربية [...] ثم رأينا أن نجمع كل ما نجده من منظوماته بعد أن درس اللغة العربية"[23].

لقد أصبح إتقان قواعد اللغة في النحو والصرف، إذًا، فاصلًا تحقيبيًّا، يفيد كعلامة تأريخٍ تصنَّف كتابة الأشعار إلى ما قبلها وما بعدها.

وعلى منوال التقسيم ذاته، نسج يعقوب الحسن مقدمة كتابه **تذكرة الحياة الروحية**؛ غير أنه بعد ما بلغه من معرفة لغوية متقدمة، ومعرفة علمية متنوعة، بعد جيل واحد من عبد الكريم سعد، غيَّر موضوع التقسيم من "تحقيب إجرائي" يميز بين "مرحلة الناشئ ومرحلة الكِتاب"، يحصل الانتقال فيه بين المرحلتين تلقائيًّا، إلى "تحقيب معياري" قِيَمي ويستند إلى نظرة تطورية، يحصل الانتقال بينهما بقرار؛ فهو يميز بين "القديم" و"الحديث"، وعليه أن يختار بينهما؛ فقد كتب في مقدمة **التذكرة**:

"ولِقصرِ باعي عن صناعة التأليف وجهلي فنون اللغة جاءت [**التذكرة**] بسيطة الألفاظ رثة الإهاب لا يألفها القديم لركاكتها، وينكرها الحديث لبساطتها لخلوها من البلاغة العربية والطلاوة الغربية. وإنما قصدت بها 'المعاني لا المباني، والارتياض بضحوات الحقائق لا في عالم الخيال'. فإن أصبت فبتوفيق من الله لا بعلمي، وحسبي عذرًا إن أخطأ سهمي فلينصفني الحاذق الكريم، وليقضِ الجهول ما هو قاض، راجيًا من يقف عليها من المنتقدين الكرام أن يتصفحها بعين الدراية، وينتقدها ولا انتقاد الغاية، ويسدد منها ما أفسده فهمي العيّ..."[24].

---

(23) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 321-322.
(24) الحسن، ص 2.

يستحق هذا النص قراءة متأنية، إذ يمكن أن نعثر فيه على تعبير عن ثلاث نقلات مهمة كان يمر بها المجتمع في تلك الفترة:

النقلة الأولى كانت من الثقافة الشفهية التي تُعنى بالبلاغة والإطناب، أي بالشكل، وهي ثقافة عاش في ظلها شيوخ النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى "الثقافة الكتابية" التي تُعنى بالدقة والتخلي عن الإطناب، أي بالمضمون، وهي ثقافة بدأت بالانتشار، وذلك بإعلان المؤلف تخلّيه عن "البلاغة العربية"، ولجوئه إلى بساطة الألفاظ، أي إلى أسلوب يتسم بالوضوح، لأن المهم بالنسبة إليه هو "المعاني"، وهذا من متطلبات "الحقائق العلمية"، لا "المباني" التي يتطلبها الخيال.

وهنا نقع على النقلة الثانية في اتجاه "موقف علماني"، وذلك بتقبُّل العلوم الوضعية والنظر إلى "حقائقها" نظرة جدية، حتى أنها أصبحت تزاحم العلوم الدينية وتُقلِّص من نفوذها على الأذهان.

يوصلنا هذا الأسلوب الواضح ذاته في الصوغ إلى النقلة الثالثة في اتجاه "موقف اجتماعي" يتبنى المؤلف فيه موقفًا يراعي اتساع شريحة المتعلمين من غير أبناء الشيوخ، ذلك أنه باختياره "الألفاظ البسيطة"، ينظر صوب فئة القراء التي بدأت تتشكل في تلك الفترة مع انتشار التعليم الرسمي، وهذا ما سنراه في أكثر من مناسبة في هذا البحث.

إضافة إلى ذلك، يمكن أن تقدم لنا المقارنة بين العبارات التي كان يدونها "النساخ" في خاتمة كتبهم، وعبارات "المؤلفين"، فائدةً مهمة تستحق الوقوف عندها. فقد كنا نجد في المخطوطات اعتذارَ الناسخ عن أخطاءٍ يُحتمل أن يقع فيها خلال النسخ، فهي ناجمة عن "الغفلة" وليست مرتبطة بالفهم، أما في التأليف، فإننا نقع على اعتذار من نمط آخر، هو خشية المؤلف من أن الرأي الذي يطرحه يحتمل الخطأ، بل ويحمِّل فهمَه "العيّ" مسؤولية الخطأ الذي قد يقع عليه القارئ، فلا مكان للغفلة هنا، بل لـ "سوء

الفهم"، وهنا يدخل مفهوم "النسبية" أو المنطق الشافعي، الذي يضع دائمًا هامشًا لاحتمال الخطأ في الرأي الشخصي، وهو مفهوم سنجده في كتابات شيوخ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لم يعد المؤلف، بهذا التمييز، أمام قارئ "حافظ" لِما يقرأ ويجب عليه أن يردِّده، بل أصبح أمام قارئ "ناقد" لما يقرأ ويمكنه أن ينتقده، والفرْق كبير بين "الواجب والإمكان". في الأولى، يقع الاعتذار عن أخطاء النسخ في المستوى "الإجرائي"؛ وفي التأليف، يقع الاعتذار عن سوء الفهم في المستوى "المعرفي". وكل ذلك من نتائج الاطلاع على المطبوعات الجديدة والمتنوعة التي تُشعر القارئ بمحدودية معارفه، وتدفعه إلى التواضع، ومن ثم إلى الاعتراف بالرأي الآخر الذي يمتلك احتمالًا متساويًا من الصحة.

من المهم رصد استقبال رسالة يعقوب الحسن هذه. لقد كانت **التذكرة** – في رأي سليمان الأحمد – طريقة جديدة في التأليف تخرج عن المألوف، فكتب مقرِّظًا:

"أحسن سيادة العالم الفاضل الشيخ يعقوب الحسن في هذا المسلك اللطيف الذي انتهجه في التأليف. فقد سئمت الأمةُ كثرةَ الرسائل المؤلَّفة في العصر الأخير بتبيين المسلمات وتوضيح الواضحات، مما لا يؤيد مقالة، ولا يوضح دلالة، ولا يدحض ضلالة، ولا يرفع جهالة، حتى أصبحنا في أمسّ الحاجة لمثل هذه التذكرة تبصرةً للموقنين، ودفعًا في صدور المعطلين، ومتنطّعة المليين، وجهلة الناشئين"[25].

كذلك وصفها حسين حرفوش أيضًا بأنها "أحسن التآليف الحديثة"[26]؛ ورأى فيها عبد الرحمن الخير "بشارةً طيبة في بعث العصر الذهبي للمؤلفين

(25) المرجع نفسه، ص 250.

(26) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 2027.

العلويين"[27]؛ وقال محيي الدين عن موضوع الكتاب إنه "وحيد من نوعه، يضم بين صفحاته ارتباط كل عقيدة بالثانية، ويستنتج منها أنهما واحدتان في المعنى وإن تخالف اللفظ والتركيب"[28]؛ وكتب محمد علي إسبر (ولد في عام 1915) في العدد السابع، 1938، من مجلة **النهضة** "هذا الكتاب - في موضوعه - من أروع وأنفس المؤلفات التي أشرقت في سماء هذا العصر".

في محاولة لفهم الفرْق بين هذين النمطين من التأليف: الرسائل القديمة والكتب الحديثة، نقدم سببين، الأول هو أن خزنة المخطوطات المتوفرة عند شيوخ القرن التاسع عشر، وهي المرجع الرئيس عندهم، كانت "محدودة العدد ومحصورة المواضيع"، ومن هنا لا بد أن يكون التأليف تكرارًا لما كتبه السابقون من دون إضافات مفيدة، في انتظار ما سوف يَرِد إليهم من مطبوعات جديدة ومتنوعة المواضيع؛ والسبب الثاني هو أنهم عاشوا في مجتمع يقوم على العصبية الدينية والعشائرية، حيث لا يُسمح بطرح "أسئلة غير تلك المسموح بها ضمن النموذج الإرشادي المغلق، [و] يكتفى بالأجوبة المعتمدة التي لا تعكر صفو الانتظام المعرفي العام"[29]، فكانوا في مجال التأليف تقليديين ملتزمين تمامًا بضوابط البرَدايم أو النموذج الإرشادي السائد ولا يخرجون عنه، وبذلك نفهم أن توصف رسائلهم بالوصف الذي ذكره شيوخ الإصلاح؛ لكن بعد الانفتاح على الثقافة العلمية، وعلى المدينة والمجتمع الأوسع، ستظهر "الفضيلة الفلسفية"، المتسلحة بالفكر النقدي والأسئلة الجديدة، مؤذنةً بالانتقال إلى برَدايم جديد.

---

(27) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 30.

(28) وجيه محي الدين: **عنوان يقظة ووجه جيل**، جمع وتحقيق أحمد علي الحسن، إشراف عدنان محيي الدين (طبعة خاصة)، ص 102.

(29) فريدريك معتوق، "العصبيات: آكلة الحريات السياسية"، **تبيّن**، مج 5، العدد 17 (صيف 2016).

بهذا انتهت مرحلة نسخ المخطوطات مع ما يلازمها من أخطاء، وانتهت مرحلة تأليف الرسائل التقليدية مع ما فيها من تكرار، وبدأت مرحلة جديدة من التأليف الذي يعتمد على المعارف الحديثة والتعليم العلماني، ويتوجه إلى قارئ جديد يناقش ما يقرأه بسبب تعدد مصادر المعارف المطبوعة عنده، لا إلى متلقٍّ يحفظ ما يقرأه ويردده من دون فهم، لأنه لا يجد إلا المخطوطة التي بين يديه.

ثالثًا: المطبوعات، من كتب ودوريات

ظهرت المطابع ومنشوراتها في القاهرة وبيروت منذ مطلع القرن التاسع عشر، وترى الدكتورة سلوى الخيّر في المقدمة التي كتبتها لديوان والدها الشيخ محمد حمدان الخير (1905-1978)، أن روح النهضة، متمثلةً في مطبوعات مصر وبيروت، قد تسربت إلى هذه الأماكن في فترة مبكرة، وتؤكد وصول مؤلفات أعلام النهضة إلى بعض رجال الجبل في وقت مبكر جدًّا، ولما سألتْ والدها عن كتابٍ لبطرس البستاني كان قد ورثه عن أبيه، كيف حصل عليه، أجابها "بأن أحد أبناء البلدة ممن ساقهم الأتراك في الجيش العثماني، كان قد اشترى الكتاب بقرطَي زوجته، وعند العودة، وإذ يتخفف الكثيرون من أحمالهم، فإنه حمله مع مجموعة أخرى من الكتب وجاء به إلى القرية؛ وفي مناسبة ما أهداه لوالد الشاعر الذي عَدَّه أثمن هدية، وحرص عليه الحرص كله، وأورثه ابنه من بعده"[30]، كان سلوك هذا العسكري لافتًا، فقد فضّل حمل الكتب وتخفّف من أغراض أخرى. نقدِّر أن الحادثة حصلت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

(30) محمد حمدان الخير، **ديوان الشاعر محمد حمدان الخير**، تحقيق سلوى الخير (دمشق: مؤسسة الصالحاني للطباعة، 2006)، ص 29.

لكن معلوماتنا قليلة عن الطرائق التي "تسرَّبت" بها هذه الكتب. فقد ذكر لايد توفر كتابين مطبوعين، هما **ألف ليلة وليلة** و"الكتاب المقدس" عند بعض الشيوخ في عام 1852[31]، حيث أتى الأخير، كما نتوقع، من أحد الأديرة المسيحية المنتشرة في جبال النصيرية؛ وليس لدينا معلومات عن مدى مساهمة الأديرة المسيحية في المنطقة في توفير الكتب غير الدينية، ومدى استفادة الشيوخ منها، ولا نملك سوى الشهادة التي قدمها لايد، وتقول أنه كان في حوزة الشيخ حبيب عيسى نسختان من الكتاب المقدس، نسخة مطبوعة من جمعية الكتاب المقدس، وأخرى منسوخة "أحضرها والده من دير مار جرجس، ثم قسمها إلى عدة أجزاء، بحيث نُسِخ الكتاب كله في ثلاثين يومًا"[32]. كان ذلك على الأرجح في أوائل القرن التاسع عشر.

مصدر آخر مهمّ ومبكِّر، هو الكتب التي أتت مع إبراهيم باشا. فقد وصلت، استنادًا إلى هاشم عثمان، كتبُ مطبعةِ بولاق المصرية إلى اللاذقية مع الحملة المصرية في ما بين عامَي 1831و1840، إذ يقول، وهو يتكلم عن إبراهيم باشا، أنه "اهتم بالتعليم وقدّم إلى الأهالي، بناء على طلب زعمائهم المحليين، عددًا كبيرًا من الكتب المطبوعة في بولاق باللغة العربية، في مختلف المباحث من علوم ورياضيات وطب ولغة عربية وفقه وتصوف وتاريخ وجغرافية ورحلات وغيرها"[33]، والمقصود بكلمة "أهالٍ" في الاقتباس هم "سكان اللاذقية"، ولا نعرف مدى وصول هذه الكتب إلى أيدي الشيوخ العلويين في الجبل في تلك الفترة، لكن لا بد من

---

(31) Samuel Lyde, *The Ansyreeh and Ismaeleeh, a Visit to the Secret Sects of Northern Syria with a View to the Establishment of Schools* (London: Hurst and Blackett Publishers, 1853), pp. 104-111.

(32) Ibid., p. 200.

(33) هاشم عثمان، **تاريخ اللاذقية** 637م–1946م، دراسات الاجتماعية 25 (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، ص 79.

طريقة لوصولها؛ كذلك وردت إشارة إلى أن الحاج معلا كان يجود بماله الخاص "لنشر العلم كشرائه الكتب الدينية والأدبية من مصر وتوزيعها على الشعب"[34]، وسوف يرد أن الحاج معلا زار مصر بعد أدائه فريضة الحج حوالى عام 1834، وبذا، تكون هذه الزيارة مصدرًا آخر لوصول الكتب إلى أيدي الشيوخ، من دون أن نعرف أي تفصيل آخر.

يلاحَظ من السِّيَر التي اطّلعنا عليها أن الكتب التي كانت متوفرة في البداية، وتحديدًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا تتعدّى **شرح الأجرومية** لنجم الدين الغزي، وحسن الكفراوي، وهما الأكثر ذكرًا؛ إضافة إلى **تغريبة بني هلال**، و**مجروية الزير**، و**ألف ليلة وليلة**، وهي الأقل ذكرًا. ونعتقد أن انتشار استخدام كتابَي نجم الدين والكفراوي اللذين كانا قد طُبعا قبل تلك الفترة في مطبعة بولاق، يعني أن ثمّة مَن حصل على نسخةٍ أو أكثر من كلٍّ منهما، ثم نسخها الآخرون؛ وكذلك يمكن أن نفترض أن يكون كتاب **ألف ليلة وليلة** الذي صدرت طبعته الأولى في بولاق في عام 1252هـ (1836م)، من بين الكتب التي أحضرها إبراهيم باشا، ووصلت إلى هذا الشيخ في الجبل. وإذا صحت قراءتنا، فإن "تعليم اللغة هو الذي حظي بالاهتمام والانتشار بالنسخ"، وليس قصص **ألف ليلة وليلة** أو **المجروية** أو **التغريبة** التي لم يأت إلى ذكرها أحد آخر، ومن ثم لم ينسخها أحد.

من المؤشرات، التي يمكن اعتمادها، على وصول كتب مصر وبيروت في أواسط القرن التاسع عشر إلى الشيوخ هو رصد تأثرهم بها؛ فعلى سبيل المثال، وضع حسين الأحمد "كتاب **المقامات الحسنى ومجمع البحرين الأقصى والأدنى** على نمط **مقامات الهمذاني والحريري**، ألغز فيها عن

(34) عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، **في سبيل المجد** (بوينوس أيرس: مطبعة بونادر، 1934)، ص 16. (معلا ومعلى شكلان للاسم نفسه، وقد التزمنا بالشكل الذي ورد به في المصدر المعتمد).

الحبيب بموضوعات خيالية تدل على التوحيد"[35]، وكان الأَولى أن يقال على نمط **مجمع البحرين**، أي **مقامات ناصيف اليازجي** (1800-1871)، التي طبعها في بيروت في عام 1856. ومن المرجح أن حسين أحمد وضع **مقاماته** في عام 1859[36]، أي بعد ثلاثة أعوام على صدور **مقامات اليازجي**؛ وما يدعم هذا الرأي أنه وضع أيضًا كتاب **رحض الجلباب** الذي "يشتمل على قاموس صغير بالأحرف الهجائية"؛ إضافة إلى أن معاصره الشيخ الدرويش محمد (1206-1293هـ/ 1791-1876م)، وضع في الفترة ذاتها، قاموسًا بعنوان **معرب عكاكيز أهل الفقه المستخرج من أفواه أهل الخبر**[37]، وكان ذلك، كما نعتقد، بسبب الاطلاع على ما يشبهه من قواميس، فقد وضع اللبنانيون في أواسط القرن التاسع عشر أيضًا مجموعة لا بأس بها من القواميس.

ومن المؤشرات على اطلاع الشيوخ على المطبوعات التي صدرت في تلك الفترة في لبنان أيضًا، هو تأثرهم بما قرأوه تأثرًا صريحًا، فقد نظم الشيخ عبد اللطيف عمران الزاوي (ت. 1306هـ/ 1888م) قصيدةً، وفيها "يوازن الشيخ ناصيف اليازجي بدون نقط"[38]، منها:

مـولًـى له عـهـدٌ عـلـى ... كـل الـورى لـمـا سـرد
مـحـمـدٌ هـو اسـمـه ... أعـطـاه عـلـمًـا ومـدد

كذلك نظم الشيخ سليمان الأحمد "قصيدة معجزة فن التأريخ بعالم الشعر العربي يحوي الشطر الأول منها في كل بيت فيها على تاريخ

(35) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1513.
(36) استندنا في هذا التقدير إلى بيت من الشعر لأحد المقرظين يذكر فيه سبعين وأربعة واثنين، فإذا أضفنا مجموع هذه الأرقام إلى القرن الثاني عشر، يكون المقصود هو عام 1276هـ أي 1859م.
(37) محمد مرهج، **مجموعة الشيخ الدرويش محمد** ([د. م.: د. ن.]، 2003).
(38) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1658.

عام 1317هـ (=1899م) والشطر الثاني على تاريخ عام 1317هـ بكامل أبياتها التي تبلغ سبعة وسبعين بيتًا هو تاريخ نظم القصيدة؛ ومطلعها:

قف منعِمًا حيث آرام الحمى نُزُلُ   على العقيق فثمّ الأعين النُّجل"[39].

ويقول الدكتور علي بشكل صريح، أن هذه القصيدة "أتت إثر قصيدة لأحد فطاحل اليازجيين الذي كان قد نظم قصيدةً، كل بيت منها يحوي تاريخًا"[40].

من الثابت، مع ذلك، أن الحصول على الكِتاب لم يكن سهلًا حتى الربع الأول من القرن العشرين، فقد عبّر بعضُ الشيوخ عن المشاكل التي لازمت العلاقة بالكتاب وطريقة الحصول عليه، فها هو سليمان الأحمد يشكو في رسالة كتبها إلى ابنه، عن نقص الكتب أيام نشأته، فيقول "أمّا أن يكون لنا كتاب نقرأه فهذا من النوادر"؛ ثم يتابع قائلًا: "وقد كنت مولعًا بالقراءة في صغري إلى حد أنني أتطفل على مَنْ عنده كتاب من إخوان العائلة وأسأله النظر فيه ولو ساعة، وقليل ما كانت تجاب طلبتي، اللهم إلا أن المقدس المرحوم العم الأكبر في العائلة الشيخ إبراهيم صارم، فكان يسمح لي بالكتاب أقرأه بشرط أن 'لا يخرج من البيت'"[41]

ففي هذه الشهادة، يتجلى مدى الحرص على الكتاب عند مالكه حتى يمتنع بعضُهم عن إعارته، أو عدم خروجه من البيت، ففي تلك المرحلة كان الكتاب عزيزًا، والحاجة إليه ملحة. كذلك يتذكر الشيخ داوود سليمان داوود، فيقول: "لما بلغت الرابعة عشرة من عمري أخذت أتعلم فقه الدين وقواعد اللغة عن بعض المشايخ ومن الكتب التي خلّفها

---

(39) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص ض.

(40) علي سليمان الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان الأحمد** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 345.

(41) المرجع نفسه، ص 139.

والدي، وكنت أرغب في اقتناء الكتب على 'مختلف أنواعها' وأقضي الشهور في نسخ بعضها بريشة من قصب وحبر أصنعه بنفسي من عفص البلّوط"[42].

استمر الوضع مشابهًا في العقود الأولى من القرن العشرين، فبعد أن تعرضتْ قرية محمد ياسين (قِرْقَفْتِي)، وبيتُه بالذات، للخراب والتدمير اللذين أحدثتهما فرنسا في بداية الانتداب على سوريا، "إذا بالفرج يأتيه على يد أخواله في المهجر، حيث أمدّوه بالمال الكافي لإعادة بناء بيته، وآزروه على اقتناء الكتب، فاشترى ما استطاع شراءه من 'كتب التاريخ واللغة والأدب'، وأكبّ على مطالعتها"[43]. اللافت هنا تلازم إعادة إعمار المنزل مع اقتناء الكتب المطبوعة ذات المواضيع المتنوعة الدينية وغير الدينية، وكأن الكتب أصبحت الجزء الأهم من أثاث المنزل.

إضافة إلى ذلك، تنبَّه الشيوخ في تلك الفترة إلى أهمية المطبوعات الدورية، من مجلات وجرائد، التي تُعد نافذة متجددة على العلوم العصرية، وذات محتوى متنوع ويخضع للتحديث دوريًّا، وهذا التحديث للمعلومات والمعارف أمر جديد تمامًا على ذهنٍ يتعامل مع الأفكار المطلقة والثابتة والأزلية، فيتعرف فجأة بالنسبي والظرفي والتاريخي؛ ومع ذلك استقبلوا هذه الدوريات استقبالًا حافلًا، وأوْلوا محتوياتها اهتمامًا كبيرًا، واعتمدوها مصدرًا جديدًا من مصادر المعرفة، كما في حالة يعقوب الحسن الذي كان يتلقى الدوريات من ابنه الذي كان يدرس في لبنان، ويقرأها بعناية، ثم اعتمد عليها في تأليف رسالة "التذكرة"؛ كذلك حين عدَّد محمد مجذوب مصادر الشيخ سليمان أحمد الثقافية "التي أهّلت صاحبها لمثل تلك المنزلة السامية"، برزت من بينها مجلتا

---

(42) حرفوش، **المستدرك**، ص 190.

(43) المرجع نفسه، ص 594.

الهلال و**المقتطف** اللتان "كانتا قد دخلتا إلى كل مكانٍ تطلّعَ إلى فضاء العلم والبحث، واللتان أصبحتا في أول عمرهما مصدرًا كبير الأهمية لثقافة طائفة من ألمع النوابغ"[44]، إذ كان الأحمد قد "اشترك في الجرائد والمجلات المصرية كـ**الهلال** و**المقتطف** و**المقطم** وغيرها، فاطّلع بعض الاطلاع على العلوم العصرية والمخترعات الأوروبية فازدادت رغبته وطموحه، ولكن لا سبيل إلى نيل ما يتمناه إلا باقتناء الكتب فصار يجمع منها ما تُمكِّنه القدرةُ المادية على جمعه حتى صار عنده مكتبة لا بأس بها"[45].

وهنا، يجب أن نذكر المساهمة التي قدّمها الأحمد نفسه في خصوص إنقاذ مجلة **العرفان** من الإغلاق؛ فقد أعلن صاحبها، أحمد عارف الزين (1884–1960) "في ختام المجلد الرابع سنة 1912 أنه سيضطر إلى إيقاف المجلة إن لم تُدفع بدلات المشتركين... إلا أن نداءه قد سُمع خارج جبل عامل، فقد قدَّم بعضُ شيعة بغداد عونَهم له، كذلك بعض العلويين من جبل أنصارية بواسطة أحد رجال الدين العلويين، سليمان الأحمد (1865–1942)، الذي تكفل بإيجاد مائتي اشتراك جديد لإنقاذ **العرفان**"[46]، فكان بهذا الموقف بمثابة شريك في إصدار هذه المجلة. أما اهتمام مثقفي الطائفة بإصدار الدوريات، فسيتأخر قليلًا، إذ أصدر عابد جمال الدين في اللاذقية أولَ جريدة هي جريدةُ **الصدى العلوي** في 17 نيسان/ أبريل 1921، واستمرت في الصدور ثلاث سنوات؛ ثم صدرت في اللاذقية أيضًا مجلة **العلوي** في 15 أيلول/ سبتمبر 1923، باللغتين:

---

(44) محمد مجذوب، **مقدمة اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد**، تقديم عبد الحسين شرف الدين الموسوي (صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، 1938)، ص 26.

(45) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 29.

(46) صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي: علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، ترجمه عن الفرنسية هيثم الأمين، راجع النص العربي جودت فخر الدين (بيروت: دار النهار، 2003)، ص 186.

العربية (16 صفحة) والفرنسية (8 صفحات)، يشرف على القسم العربي عبد الكريم الخير، وعلى القسم الفرنسي برهان الدين مصري زاده، وصدر منها بضعة أعداد فقط[47]؛ ثم مجلة **المرشد العربي** للشريف عبد الله آل علوي الحسني عام 1929؛ قبل أن تصدر في اللاذقية مجلةُ **الأماني** لإبراهيم عثمان في عام 1930، وبعدها في طرطوس مجلةُ **النهضة** لوجيه محيي الدين في عام 1937.

لم يكن استقبال الشيوخ العلويين للدوريات استثناء، بل نجد هنا من الضروري الإشارة إلى أن شيوخ الإصلاح السنيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد استقبلوا صدور الصحف والمجلات بحفاوة أيضًا، وساهموا في إصدارها وروّجوا لها، بدءًا من رفاعة الطهطاوي، مرورًا بالأفغاني ومحمد عبده مع مجلة **العروة الوثقى**، وحتى طاهر الجزائري الذي كان "ينشط الأكفّاءَ على إنشاء الصحف السياسية والاجتماعية، والمجلات العلمية والأدبية [...] وكان له شغف بالاطلاع عليها وتتبّعها، خصوصًا التي تُكثر من الترجمة عن الغرب واقتطاف ثمرات علومه اليانعة، لأنه يرى أن استعدادنا للتأليف لَمّا يتم نضاجه بعد، وأن الأخلق بنا أن نقتبس عمن سبقونا بمراحل متنائية في العلم والمدنية"[48]، فكان موقف دعاة الإصلاح جميعهم هو إعلان التحاقهم بالحداثة الآتية من الغرب؛ غير أن هذا الاهتمام، إذا بدا طبيعيًّا لدى هذه النخبة المثقفة السُّنّية المدينية، فهو لافت للنظر عند مثيلتها العلوية الريفية التي درجت على الإيمان بما في "الصدور" أكثر مما في "السطور".

(47) هاشم عثمان، **تاريخ العلويين: وقائع وأحداث** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997)، ص 163.

(48) محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه** (دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، 1920)، ص 62-63.

إن الانتقال من حفظ العلم الذي في "الصدور"، وهو العلم الخاص، إلى تحصيل العلم الذي في "السطور"، وهو العلم العام، يُعد نقلة معرفية نوعية سرعان ما حازت ثقتَهم، ما يفسِّر سببَ احتفاظ الذاكرة بأدق التفاصيل في ما يتعلق بالحصول على المطبوعات وبطرائق الاطلاع عليها، ليس لأن قراءة الكتاب المطبوع أوضحُ من قراءة الكتاب المنسوخ، وأكثرُ دقة فحسب، بل بسبب توفر عاملٍ جاذبٍ معرفيًّا أيضًا يتمثل في التنوع الكبير الذي كانت توفره الكتب المطبوعة؛ فهؤلاء الشيوخ، خلافًا لأسلافهم، نوّعوا الموضوعات التي كانوا يقرأونها، ولعل المجلات التي كانت تصدر حينذاك في دمشق وبيروت والقاهرة، قد أشبعت هذا الفضول عندهم ونوّعت معارفهم بسبب ما فيها من أبواب ومواضيع؛ وهي من خلال التجديدات في كل عدد من أعدادها، نبَّهتهم على الصعيد المعرفي إلى أهمية النظرة النسبية إلى الأفكار والمواضيع التي تبدو مطلقة وغير تاريخية؛ وهكذا وصلت إلى أيديهم كتب عن المذاهب الأخرى في الشرق والغرب أتاحت لهم وضع معتقدهم في موازاة غيره من المعتقدات، ووصلت الكتب العلمية أيضًا؛ الأمر الذي أتاح لهم الخروج من المواضيع الدينية البحت، والاطلاع على معارف وآداب متنوعة، وتقلصت مرة أخرى مساحة المعارف الدينية لمصلحة المعارف الدنيوية، ما يعزز الموقف "العلماني" عندهم.

إضافة إلى ظهور أثر المطبوعات في النمط الجديد من التأليف والأسلوب الجديد في الإنشاء، ومن ثم بدء انتشار الثقافة "الكتابية"، فقد ظهر أثر آخر في الشيوخ، الذين أخذوا يقرأون ما بين أيديهم من مخطوطات في ضوء القواعد التي تعلموها من هذه الكتب، فقد رأينا كيف تشكلت لديهم نظرة نقدية إلى المخطوطات المصحَّفة التي تحولت، على علّاتها، إلى نصوص أصيلة، فاكتَسبت طابع القداسة لدى العامة ولدى كثير من الشيوخ نتيجة قِدَمها من جهة، وغموضِ كثير من تعابيرها،

بسبب التصحيف، من جهة أخرى. وهو معروفٌ أن الغموض يضفي شيئًا من الرهبة على النص عند القارئ، ومن ثم يعود ليضفي القداسة على النص ذاته؛ فظهرت الدعوات إلى مراجعة هذه المخطوطات، كدعوة عبد الرحمن الخير هذه:

"فعسى فطاحل علمائنا الأفذاذ يهتمون بإصلاح ما فيها من غموض أو خروج عن الجادة سبَّبهما الرمزُ بالمُعميات والتلميحُ إلى الفكرة المستغربة بدلًا من التصريح بها، تلك الخطة التي كانت شائعة في عصور الحذر والخوف اللذين كانا ملازمين لأكثر المشتغلين بالعلوم العقلية أو الفروق المذهبية"(49).

كان هذا بدوره دافعًا إلى شروع النخبة الجديدة في وضع شروح وتعليقات على دواوين شعرية كثيرة، بمبادرة ذاتية أحيانًا، أو بطلب من غيرها أحيانًا أخرى؛ ونعتقد أن وضعَ الشروح إضافةٌ تُعدّ بديلًا، إلى حد كبير، من وضع الرسائل الدينية التي كانت ذات مواضيع متكررة ولقيت كثيرًا من الانتقادات من شيوخ الإصلاح.

رابعًا: الشروح

كانت الشروح نمطًا جديدًا من التأليف اتّبعه كثير من الشيوخ، فكثرت شروحٌ لقصائد مفردة، ومن المتوقع ألّا تكون كلها موفقة، بسبب الجهل بقواعد اللغة العربية يومذاك، إذ يشير حسين حرفوش، مثلًا، إلى أن الشيخ محمد حسين تكلّف "رسالةً يفسِّر فيها رائيةَ السيد المكزون الكبرى التي مطلعها 'ومغرب الشمس ومشرق القمر'، فيها كثير من المعاني المؤوّلة بالنيّة، وذلك لجهله آنئذ اللغة العربية"(50)؛ وكذلك

---

(49) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 14–15.

(50) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1705.

الأمر حين شرح إبراهيم عبد اللطيف **ديوان المنتجب**، كتب في شرحه إحدى القصائد:

"لا يخفى أن هذه القصيدة قد شرحها شيخنا وقدوتنا الأستاذ الأمجد الشيخ حسين الأحمد قدسه الفرد الصمد، إلا أنه لعدم اطلاعه الكافي رضي الله عنه على قواعد اللغة، لم تخلُ القصيدة من بعض أغلاطٍ أنتجها سهوُ الكتّاب وتكرار النسَّاخ، فتغير المعنى بتصحيف اللفظ، كما لا يخفى على ذي لحظ [...] على أنَّنا لا ندَّعي إصابة الصواب في جميع ما أصلحناه بزعمنا في هذه الحاشية، ولا ننكر أنَّ ما لم نعلمه أكثر مما علمناه، وربما قصَدنا أن نزيل خطأ فزدناه، والعلم التام لله"[51].

تظهر هنا موضوعية الشيخ إبراهيم حين يبرر خطأ الشرح السابق، بأنه تناول معنى آخر نجم عن تصحيف اللفظ، وليس النص الأصلي؛ لكن الأهم من ذلك، هو أنه في انتقاده لشرح سابق، ترك إمكانية وقوعه هو أيضًا بالخطأ، لأن "ما لم نعلمه أكثر مما علمناه"، وأعتقد أن عبارة كهذه، وإن دلّت على مجاملة أو تواضع أو احترام، ما كان من الممكن قولها لولا تشكُّل النظرة "النسبية"، كما أشرت، التي أصبحت من مكونات الثقافة الجديدة، فهي وليدةُ الاطلاع على الدوريات التي أخذت بالانتشار في تلك الفترة. وهنا نذكِّر بأن الشيخين محمد حسين وحسين الأحمد - المذكورين - هما من شيوخ النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ غير أن هذه الشروح، أيًّا كان مستواها، فتحت آفاقًا في التعمق باللغة والبلاغة، ومن ثم بالتفكير، كما سنجد على يد الجيل التالي المتمثل في الشيخ إبراهيم نفسه والشيخ سليمان الأحمد، وغيرهما، ممن سيتابعون هذا التوجهَ بشكل أوسع وأكثر منهجية.

---

(51) إبراهيم عبد اللطيف مرهج، **شرح ديوان المنتجب** (مخطوط، [1912])، ص 228. اعتمدنا نسخة pdf نسخها عبد اللطيف أحمد سعود في عام 1330هـ، عن نسخة بخط المؤلف نفسه؛ وهذه النسخة محفوظة في مكتبة جامعة الرياض-قسم المخطوطات، رقم 2955. ونشير إلى أن المؤلف وضع شرحه هذا في عام 1320هـ/ 1902م.

ولد هذان الشيخان، إبراهيم وسليمان، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في مرحلة الاهتمام بالمعرفة اللغوية، ووجدا بين أيديهما مؤلفات آل اليازجي والبستاني الذين اهتموا بالمعارف اللغوية والبيانية وقواعد النحو والصرف، وأهملوا شروح الدواوين الشعرية، إذا استثنينا كتاب **العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب** لليازجيين؛ وهنا تضافر الجهل بقواعد اللغة والضرر المترتب عليه من أخطاء في المخطوطات وما تتركه من فهم ملتبس، مع حاجة المكتبة إلى شروحٍ للمخطوطات، فكان ذلك دافعًا لوضع شروحِ الدواوين الشعرية في ما يبدو أنه استكمال لمشروع هؤلاء اللبنانيين، وواقع الأمر هو أن شرح إبراهيم عبد اللطيف **ديواني الخصيبي** و**المنتجب** لم يكن مجرد استجابة لطلب من الشيخ محمد ياسين يونس (ت. 1338هـ/ 1920م) كما ذكر في ديباجة شرحه لـ **ديوان المنتجب**، بل كان جزءًا من مشروع اتفق عليه مع سليمان الأحمد أيضًا، إذ ارتبط الشيخان بصداقة روحية عميقة:

"وتعاهدا على أن يكونا يدًا واحدة وإرادة واحدة، في خدمة أمتهما، ولا شك أنهما تدارسا بوعي، وكما نقول اليوم وبمنهجية، ما عليهما أن يفعلاه، وتوصلا إلى نتيجة، وقرَّرا قرارًا نستطيع أن نستدل على ذلك من اختصاص كل واحد منهما بشرح لأحد الدواوين الشعرية المتداولة، فكان ذلك باكورة تعاونهما"[52].

وتنفيذًا لهذا المشروع وضع سليمان الأحمد شرحًا لـ **ديوان المكزون**، ووضع أيضًا شرحًا لـ **لزوميات أبي العلاء المعري**[53]؛ لكن قبل البدء بهذا المشروع أعدّا نفسيهما إعدادًا شاقًّا، فقد وجدنا كيف كان إبراهيم عبد اللطيف يتكبد عناء الانتقال من قريته إلى صافيتا ليتعلم، وكذلك

(52) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 22.
(53) الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان**، ص ظ.

انكبَّ سليمان الأحمد على دراسة اللغة كمَنْ يسابق الزمن. يقول كاتب سيرته، أنه في عام 1305هـ (1887م)، "كان قد سأله أحد الشيوخ أن يؤلف أدعيةً على عدد أيام الشهر الشريف ولياليه نثرًا وشعرًا، ولم يكن قد درس النحو كما يظهر من شعره الذي بنى قوافيه على حروف المعجم أثرة ذي أثير. وبدأ شرحَ ديوان الأمير الحسن بن مكزون وهو في الخامسة والعشرين من عمره كما ذكر، فإذا علمتَ أنه ما بين تأليفه الأدعية والبدء بشرح الديوان سبع سنين فقط، بُهتَّ لهذا الذكاء الخارق الذي أهَّله خلال هذه المدة القصيرة التي درس فيها على نفسه إلى التصدي لشرح ديوان فيلسوف كبير"[54].

لتقدير هذا الجهد نقول إنه كان جهدًا كافيًا لكي يتكلل في مرحلة لاحقة بانتخابه عضوًا مراسلًا في مجمع اللغة العربية في دمشق (المجمع العلمي العربي سابقًا).

إن هذه الإضافة المهمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر المتمثلة في الاطلاع على النحو والصرف وكتب الأدب، جعلتهم يلتفتون إلى أغلاط التأليف التي يرتكبها المؤلفون أنفسهم ويصوّبونها، وليس إلى أخطاءَ النسخ فحسب، وقد منحتهم الثقةَ والشجاعة على أن يدْلوا بدلوهم أمام من هم أكبر سنًّا وأعلى مقامًا منهم، وبصوت جريء وبثقة العارف، فخلال زيارة قام بها سليمان الأحمد في شبابه للشيخ علي سلمان (المريقب)، و"بينما كانوا يتذاكرون بقراءة بعض النصوص تعرَّض فصحَّح بعض العبارات المنسوخة وصوَّب أخرى"[55] الأمر الذي أثار انزعاج الشيخ علي سلمان واستنكاره في بداية الأمر، لينقلب انزعاجه في ما بعد إلى إعجاب بهذا الشاب وتقدير له؛ وفي مرحلة لاحقة، شجعته ثقته في

(54) المرجع نفسه.

(55) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 19.

المعارف التي حازها على أن يسجل مآخذه الكثيرة والدقيقة على الشرح الذي وضعه محيي الدين الخياط لـ **ديوان أبي تمام** (الصادر في بيروت في عام 1900)[56].

وجاء في ترجمة إبراهيم عبد اللطيف، أن "له مؤلفات حسنة، وشروحات لديوان الشيخ [يقصد الخصيبي] والمنتجب بسؤال من المرحوم الشيخ محمد أفندي ياسين، أصلح كثيرًا فيها من التصحيفات الخطية، والتحريفات القصدية"[57]؛ وقد أشار الشيخ إبراهيم نفسه في تقديمه شرح **ديوان المنتجب** إلى ذلك قائلًا: "إلا أنه لتقادم الأزمان وبُعد العهد من ناظم هذا الديوان، قد طرأ عليه بعض سقطات خطية، أو تحريفات قصديَّة، ألمَّت بالصواب، وشوّشت وجه الإعراب، نظرًا لضعف إدراك الكُتّاب، واندثار لغة الإعراب"[58].

كان تمكُّنُهما من اللغة أداةً شجعتهما على مشروعهما الذي ترافق مع دافع تنويري اجتماعي وهو الشعور بحقِّ الناس في المعرفة، وحاجتهم إلى الفهم الصحيح بدل الحفظ وترديد الأقوال والأشعار من دون فهم، فقد أشار إبراهيم عبد اللطيف إلى ذلك إشارة صريحة في شرحه **ديوان الخصيبي** حين قال أنه جعله "سهل الألفاظ رائق العبارة بحيث 'لا يعسر فهمه على مبتدئ الطالبين' فضلًا عن العلماء البالغين، وجانبتُ – حسب جهدي – ما هو مستعمل عند إخوان هذا العصر من الآراء القياسية وبواطن الإشارات الحديثة"[59]، فهو يراعي إذًا شريحة واسعة من القراء متفاوتة التحصيل العلمي بدأت تتشكل مع بدء التعليم الحكومي في تلك الفترة؛

---

(56) المرجع نفسه، ص 191–217؛ يُنظر كذلك: مجذوب، ص 61–76.

(57) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1941.

(58) مرهج، **شرح ديوان المنتجب**، ص 2–3.

(59) إبراهيم عبد اللطيف مرهج، **شرح ديوان الخصيبي** (بيروت: دار الميزان، 2005)، ص 602.

في عبارة أخرى، إنه اعتراف بحق "العامّة" في المعرفة، بعد أن بقيت- المعرفة - زمنًا طويلًا حكرًا على "الخاصّة"، وهو سبيل سلكَه في ما بعد يعقوب الحسن وأحمد محمد حيدر في تأليفهما كما رأينا.

نخلص من ذلك إلى أن الشروح التي حلّت محل تأليف الرسائل، لبّت حاجتين في المجتمع، حاجة اجتماعية مرتبطة بالاهتمام بشريحة أوسع من القراء، وتتمثل في ضرورة اعتماد الشرّاح والكُتَّاب لغةً يسهل فهمها على هؤلاء المتعلمين الجدد؛ وحاجة معرفية مرتبطة بالنظرة النقدية، وتتعلق باستيعاب المقروء فهمًا بدل حفظه تلقينًا، خصوصًا بعد انتشار التعليم والمتعلمين؛ وهنا تبرز الحاجة الثانية وهي أن ذلك سيشجع على مراجعة المخطوطات وتحقيقها لاختبار صلاحية محتوياتها وتهذيبها اعتمادًا على منهج دقيق.

خامسًا: المنهج في تحقيقِ المخطوطات

مع مطلع القرن العشرين، قرّر الشيخ يونس حسن رمضان (1880-1930) تدوين سيرة المكزون السنجاري بتجميع ما يمكن جمعه من مخطوطات تتناول هذا الموضوع. في تلك الفترة، كانت المعرفة باللغة قد انتشرت، لكنها إذا كانت ضرورية في التعامل مع النصوص من حيث القراءة، فإنها لا تكفي لتأليف كتاب اعتمادًا على عدد من الوثائق المخطوطة حيث تتقاطع المعلومات في ما بينها اتفاقًا أو اختلافًا، إذ لا بد من منهج يعتمده المحقق لاستخلاص المعلومة الأكثر دقة وعرضها، فبعد أن جمع يونس حسن رمضان مجموعة من الوثائق المتعلقة بموضوعه، ثم قام بفرزها، كتب في عام 1332هـ (1914م) عن المنهج الذي اتبعه، فقال:

"حين الإجماع على حادثة، أعتمد بالدرجة الأولى على صاحب الوثيقة الأقدم، وذلك واضح خلال البحثِ، ولا يمنعني ذلك من ذكر الذين أرخوا ذلك من بعده.

أما في حين الاختلاف حول حادثة ما، فإني أذكر آراء المؤرخين جميعًا ثم أذكر ما تطمئن إلى 'صحته' نفسي وما تميل إلى 'الشك' فيه وفي صحته"[60].

يُعدُّ ترتيبُ الوثائق بحسب قِدمها، واعتمادُ الوثيقة الأقدم إجراءً موضوعيًّا يتصف به المنهج العلمي، وهذا يعني وجودَ وثائق لاحقة تسمح للباحث في التشكيك بها، لكنه يبقيها لأن هذا التشكيك في حد ذاته عرضة للخطأ من جهة المحقق نفسه، ولقناعته باحتمال أن "تميل نفسُ غيره إلى صحتها"، فلا يكون قد صادر الحقيقة، وهذا ما أشار إليه أسعد علي من أن منهج رمضان هذا "يفتح لنا بابَ الشك في وثائقه"[61]، فنحن إذًا أمام حوار على طريقة الشافعي "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، وهو التعبير الأكثر أمانة للاعتراف بالرأي الآخر واحترامه.

هذا في خصوص التأليف بالرجوع إلى المخطوطات واقتصاره على التدقيق في الأحداث، حيث يكون السؤال: أي حاث يجب اعتماده؟ وبناء على أي قرينة؟ أما في خصوص تحقيق المخطوطات ذاتها، فقد حدّد محمد ياسين (قرقفتي) القرائنَ التي اعتمدها، مع علي عباس (بحوزي)، في إصلاح الأغلاط التي وجداها في إحدى المخطوطات، فقال، في خاتمة كتاب كان قد نسخه، أنه ذهب برفقة الشيخ علي عباس إلى صافيتا "لمقابلة الكتاب المذكور قصْدَ إصلاحه، وبقينا مدة هناك لا همّ لنا ولا شغل ولا دأب إلا المقابلة والإصلاح ليلًا ونهارًا، وقد عثرنا على كلمات وجمل وسطور كانت محذوفة من نسختنا، فأصلحنا قسمًا بهذه المقابلة، وقسمًا آخر توصلنا إلى إصلاحه بالتفكير والمقارنة

---

(60) أسعد أحمد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** (دمشق: دار السؤال للنشر، 1990)، ص 334-335.

(61) المرجع نفسه، ج 1، ص 475.

بين القرائن، بيد أنّا لم نصلح على هذا الوجه إلا ما 'يثبته العلم، ويقرّه العقل، ويؤكده الفكر والذوق، وتدل القرينة عليه، وما لا نزاع فيه ولا جدال ولا خلاف'"[62].

مع ذلك، بقيت أغلاط لم يتوصلا إلى إصلاحها، تاركَين الأمر لمجمع من العلماء، مع دعوة إلى "تجديد الكتب الدينية بإصلاحها"؛ ففي هذه الفقرة نجد تحديدًا دقيقًا للمنهج الذي اتبعاه في تحقيق المخطوطة المذكورة، ودعوة لتشكيل مؤسسة رسمية تأخذ على عاتقها مهمة تحقيق هذه المخطوطات.

وفي معرض رحلة البحث عن المكزون، نلاحظ في الاقتباسين السابقين أهمية النظرة المنهجية النقدية التي اكتسبها الشيوخ منذ بداية القرن التاسع عشر، وطوَّرها في ما بعد أبناؤهم في القرن العشرين، ونموذجُها الأبرز هو تحرّي الجيلين عن سيرة المكزون السنجاري، وهو تحرٍّ سوف يستمر طوال قرنين كاملين من الزمن؛ فقد تعرَّفنا إلى بداية هذه النظرة من خلال تساؤل الشيخين سلمان بيصين وخليل النميلي في بداية القرن التاسع عشر عن غموضٍ يكتنف سيرة "المكزون"، وذلك بإطلاق البحث "الميداني" عنه في منطقة "سنجار الموصل" من دون نتيجة؛ وبعد قرن من الزمان، تولى الشيخ يونس حسن رمضان البحثَ "النظري أو 'الأرشيفي'" عنه في ما هو مدوَّن، فكان عملُه بمثابة تجميع قاعدة بيانات مما هو موجود في المخطوطات من دون إضافة جديدة، سوى إضافة منهجية وهي أنه أباح التشكيك في وثائقه. يمكن القول إن شيوخ القرن التاسع عشر كانوا أوفياء للبرَدايم التقليدي المسيطر على القرن التاسع عشر، أي عدم الخروج عن الموروث.

(62) حرفوش، **المستدرك**، ص 603 وما يليها.

لكن الإضافة المعرفية حصلت بعد تكريس البرَاديم الحداثي وإعمال العقل النقدي، وتمثَّلت هذه الإضافة في ما كتبه أبناء الجيل الجديد عن المكزون، وأولهم كان حامد حسن في مقالاته الأولى في عام 1946 في مجلة **القيثارة**، التي طورها في ما بعد إلى موسوعة بأربعة أجزاء عنوانها **المكزون السنجاري بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة**، 1970-1994؛ ففيها توسَّع في مَراجِعِه، وزاد إلى المخطوطات ما وفَّرتْه المكتبة من مراجع جديدة كثيرة، ليتوصل إلى إضافة مهمّة، وهي فرضية على شكل تساؤل: لماذا لا يكون المكزون قد "هاجر" من "سنجار معرّة النعمان السورية" على رأس عوائل فيها نساء وصبيان، ولم يقد جيشًا من "سنجار الموصل العراقية"[63]، واضعًا بذلك ما جاء في المخطوطات موضع الشك؛ ثم أتت الإضافة الثانية مع أسعد علي الذي اقترح مصدرًا آخر لسيرة المكزون في بحثه الذي جاء في جزءين بعنوان "معرفة الله والمكزون السنجاري، 1972"، وفيه اكتشف أن للمكزون حياتين، فـ"آثاره تَعْرض حياةً حقيقية... أما أخبارُه فتعرض حياةً أخرى ليست حياةَ المكزون بقدر ما هي حياة مخبريها"[64]، أي أننا يجب أن نبحث عن سيرته الحقيقية في كتاباته، لا في السيرة التي وضعها الآخرون؛ بناء على ذلك تحرّى هاشم عثمان عما جاء في السيرة المكتوبة، فلم يجد "أي ذكر في كتب التواريخ" لقصة مجيء المكزون إلى المنطقة، أضف إلى ذلك غياب أخبار حملته ضد الإسماعيليين عن مدوناتهم؛ ثم يدعم رأي حامد حسن بشكل أكثر صراحة، فيقول إن الحملة كانت "عملية نزوح جماعي/ استيطاني"[65]؛ وأخيرًا، بعد قرنين من بدء البحث عن المكزون، استند أحمد علي حسن

---

(63) حامد حسن، **المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة**، من الكنوز المخبأة، 4 ج (دمشق: دار مجلة الثقافة، 1970)، ج 1، ص 84 وما بعدها.

(64) علي، ج 1، ص 461.

(65) عثمان، **تاريخ العلويين**، ص 208-210.

في كتابه **المكزون السنجاري في حمين: بحثًا عن قبر المكزون** إلى التمييز الذي طرحه أسعد علي بين السيرتين، واستخلص سيرة المكزون من كتبه لا من أخباره، فأيّد فرضيتي حامد حسن وهاشم عثمان، واقترح فرضية جديدة بشأن موقع قبر المكزون الذي لا يزال مجهولًا. يتوافق كل ما سبق مع الخلاصةُ التي توصل إليها ستيفان وينتر بقوله: "ربما تركة المكزون بصمته بوصفه 'رجل فكر' أكثر منه قائدًا عسكريًّا"[66].

إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن النظرة النقدية قد تمثلت أيضًا في إعادة النظر في المخطوطات وصدقيتها في ضوء منهجٍ دقيقٍ في التحقيق، تمهيدًا لطباعتها، ونشرها على الملأ، وهو طرحٌ اقترحه بعض الشيوخ للخروج من التقية. ويبدو أن الفكرة قديمة، وسبق أن طرأت في أذهان بعض الشيوخ في أواسط القرن التاسع عشر، إذ يذكر لايد الذي كان في زيارة الشيخ حبيب عيسى في قرية "مَتْوَر"، أنه التقى عنده بأحد الشيوخ وصرّح هذا الأخير له بـ"أن هناك عددًا كبيرًا من أتباع طائفتهم في العالم؛ وأنهم يحتفظون بدينهم سرًّا لأن الحكم ليس في أيديهم، لكنهم سيظهرونه إذا استطاعوا ذلك دون خوف"[67]. إن رأي هذا الشيخ يستند إلى فهم تاريخي لسبب ظهور التقية عند هذه الطائفة، وهو رأي سوف يتبناه حامد حسن بعد قرن من الزمن.

المضمر في وجود النية بإظهار المخطوطات إلى العلن، هو أن هذه الكتب لا تختلف عن الكتب الصوفية التي وصلتنا من التراث، وأصبحت متاحة للجميع بفضل الطباعة، فلماذا لا تُطبع هذه الكتب؟ إنما بَعد النظر في ما لحق بها من تصحيف، الأمر الذي قد لا يُرضي المحافظين؛ مع

---

(66) ستيفان وينتر، **تاريخ العلويين: من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية**، ترجمة باسل وطفة وأحمد نظير الأتاسي (الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)، ص 74.

(67) Lyde, p. 201.

ذلك بدأ المشروع بثلاثة دوافع أو خطوات تتابعت زمنًا في أواسط القرن العشرين.

في البداية، كانت تظهر أسماء أعلام العلويين بشكل عابر خلال الكتابات التي أخذوا ينشرونها عن تاريخ الطائفة حين نشطوا بعرضه خلال عقد الثلاثينيات عرضًا تعريفيًّا، خصوصًا في مجلتَي **الأماني** و**النهضة**، وترافق ذلك أحيانًا مع نشر نصوص من تأليف هؤلاء الأعلام في المطبوعات لغرض "دفاعي" وهو، في رأي عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلا (1905-1999) "فتح المجال لأبناء هذا الشعب لبثّ الدعاية الصحيحة الصادقة التي تمثلهم كما هم"، ردًّا على من يرى "الشعب العلوي المسلم على درجة عالية من الانحطاط العقلي والمدارك والعلم لا يَفهم عندها معنى من معاني الحياة"، وذلك بإبراز "نماذج من النبوغ بين من تَقَادم عليه العهد، وبين من هو في آخر أدوار حياته"[68]؛ لذلك خصص الفصل الأخير من كتابه **في سبيل المجد** لنشر مختارات نثرية وشعرية لمؤلفين علويين قدماء هم: السيد حمزة بن علي الحرّاني، والحسن المكزون، والمنتجب العاني، وأحمد قرفيص؛ إضافة إلى بعض الشعراء المعاصرين، وزوَّد هذه المختارات برسوم شخصية (بورتريهات) تخيلها لهم ورسمها بقلمه.

وبعد سنوات قليلة، بدأ الاهتمام بالإعلان عن المخطوطات، الشعرية منها تحديدًا، فكانت الخطوة الثانية، والغرض منها هو "التعريف" بهؤلاء الشعراء. لقد كان محمد مجذوب، في عام 1938، مطّلعًا على أشعار "هؤلاء الشعراء الذين نجلّهم في أظلم عصور الانحطاط كالمكزون والمنتجب"[69]، كما أنه اطّلع على شروحٍ وضعها سليمان الأحمد، منها

---

(68) الحاج معلى، ص 162-164.

(69) **اللوعة الخرساء في أصدق الرثاء: مراثي الشيخ عبد الكريم عمران**، ط 3 (دمشق: [د. ن.]، 2000)، ص 15.

"حوالى أربعمائة من الصفحات كتبها الشيخ على مجموعة من أشعار 'المكزون' تناول فيها مختلف المباحث من التصوف والفلسفة والأدب، ولكن الشيخ يحرص على هذا المؤلَّف فلا يطّلع عليه إلا الخاصة من المقربين... وحبذا لو يتاح إخراج هذا الكتاب ونشره"[70].

بعد ذلك، أعلنت مجلة **القيثارة** في عددها الرابع في عام 1946 أنها في صدد "التنقيب عن دواوين مخطوطة مجهولة، وإظهارها إلى حيز الوجود"؛ وكانت قد نشرت في عددها الأول تعريفًا بـ"المنتجب" كتبه عبد اللطيف سعود، ثم في العددين الرابع والخامس تعريفًا بـ"البازياري" كتبه عبد الرحمن الخير، وذلك قبل أن يبدأ حامد حسن نشر مقالاته عن المكزون التي حسب لها حسابًا، خلافًا لسابقَيه؛ ثم في عام 1968 بدأ أسعد أحمد علي يوسّع هذا الهامش، فقدم رسالته لنيل الدكتوراه في الأدب عن "فن المنتجب العاني وعرفانه" التي استفادت من كل ما سبق، وقدمت دراسة تحليلية عن هذا الشاعر العلوي المغمور، فشكلت الخطوة الثالثة نحو نشر المخطوطات بشكل فعلي لكي تأخذ مكانها في المكتبة الأدبية والفكرية.

كانت مقالات حامد حسن في **القيثارة**، التي بدأ ينشرها في عام 1946، تمهيدًا لمشروعه الذي يرمي، ليس إلى التعريف بـالمكزون فحسب، بل إلى دراسة فكره وفلسفته أيضًا، أي إلى "تحليل" هذه الأعمال الذي تابعه أسعد علي في ما بعد؛ فقد تنبَّأ في المقالة الأولى بردة فعل "المحافظين المتزمتين" أنصار التقية، واختار في مواجهتهم أن يكون "يمامةَ المحرقة، وكبشَ الفداء"، وأن يتلقّى "جام الغضب بهدوء وسكينة" لأنه ينوي أن يُخرِج "هذه الفرقةَ العلوية من عزلتها الروحية"[71]؛ ثم بعد ربع قرن حين

(70) مجذوب، ص 60-61.

(71) حامد حسن، "شاعر قديم: للحقيقة والتاريخ. المكزون"، **القيثارة**، السنة 1، العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1946)، ص 44-45.

اكتمل المشروع وبدأ ينشر موسوعته عن المكزون في عام 1970 تحت ترويسة ذات دلالة: "من الكنوز المخبَّأة"، كان هؤلاء المتزمتون لا يزالون موجودين[72] "يخافون الظهور والصراحة والوضوح، ويؤْثِرون القبوع في الظلام، ويرون في التستُّر والتَّخفي والاعتصام بالتقية ملاذًا لهم، وسترًا لضعفهم وأمراضهم"، فخاطبهم بعبارة تُكرر رأيَ ذلك الشيخ في "متور" الذي قاله قبل أكثر من قرن: "إن التقية بعد أن زالت أسبابُها السياسية، لم تَعُدْ إلا 'جبنًا' متوارَثًا، و'خوفًا' تاريخيًّا لم يبق له مبرر"[73].

لقد سبق أن استخدم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، قبل مئتي سنة، صفتين شبيهتين بصفتي "الجبن والخوف" في وصف الذين لا يجرؤون على استخدام عقولهم، ولا يريدون أن يبلغوا مرحلة الرشد، إذ جاء في مقالته "ما هي الأنوار؟" - أو ما التنوير؟ - التي نشرها في عام 1784، أن "'الكسل والجبن' هما السببان في أن عددًا كبيرًا جدًّا من الناس يفضِّلون البقاء قُصَّرًا طوال حياتهم"[74]. لا ريب أن فهمًا تاريخيًّا، وعقلًا مستقلًّا، ووعيًا جريئًا، كانت وراء هذه الدعوة إلى التخلّي عن التقيّة في عصرٍ تصان فيه حريةُ المعتقد وتكفلها الدساتير والهيئات الأممية.

---

(72) يبدو أن حامد حسن وأحمد علي حسن تنبَّها إلى ردّة فعل المحافظين المحتملة، فاستبقا الهجوم باستنادهما إلى شعر المكزون نفسه في التمهيد لبحثيهما، فقد أورد الأولُ في مدخل كتابه بيتين من شعر المكزون، هما:

مَن كَابَر البرهانَ في بحثه فذاك لا يُحسَب إنسانا

لأنه، إن فاته فهمُه فَدْمٌ، وإلا عُدَّ شيطانا

وأضاف قولًا نسبه إلى أرسطو، هو: الجاهل يؤكّد، والعالِم يشك، والعاقل يتروَّى (حسن، **المكزون**، ج 1، ص 5).

واكتفى الآخَر بأن أورد في مدخل كتابه هذا البيت للمكزون أيضًا:

وغبيُّ الناس مَنْ يَروي الذي لم يستبنْه

(73) المرجع نفسه، ج 1، ص 13.

(74) إمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟**، تعريب وتعليق محمود بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 85.

إن النظرة النقدية القائمة على الشك، التي بدأ يمتلكها شيوخ الإصلاح منذ بداية القرن التاسع عشر، هي التي مهدت لاستقلال العقل عن وصاية الموروث من سرديات ومخطوطات، فوضعتْها تحت مجهر النقد والمراجعة، الأمر الذي سمح بطرح فرضيات جديدة، وتصويبات دقيقة في ما يتعلق بالتاريخ الشفهي والتاريخ المخطوط؛ وهي التي كانت وراء استقلال العقل وتحرره من أي سلطة خارجة عنه، وهذا هو - بالتعريف - عين "التنوير" كما حدَّده كانط بقوله إنه خروج الإنسان من القصور "الذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير"، وعلى ذلك يطالبه قائلًا: "كن جريئًا في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار"[75]. ليس من المبالغة أن نرى في رحلة البحث عن المكزون تلخيصًا **لرحلة العقل من الشك الديكارتي إلى التنوير الكانطي** عند شيوخ الإصلاح.

سادسًا: أغراض الشعر والنزعة الرومانسية

من الشائع أن أغراض الشعر عند الشيوخ عمومًا تقتصر على الرثاء والمديح والتوسلات. لكن بسبب التغيرات التي ظهرت في هذه المرحلة، تنوَّعت الأغراض الشعرية في أشعارهم، فإذا كان صحيحًا أن قصائد المديح والتوسل والابتهالات تكاد تبدأ كلها بأبيات غزلية، فإن ذلك كان على الطريقة الصوفية؛ لكنّنا سنجد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أن الشاعر يميز أغراضه، فيفصل الغزل عن التوسل، على نحو ما فعل عبد الكريم سعد حين صنَّف قصائده إلى "أربعه أبواب وخاتمة، الباب الأول في الغزل والنسيب؛ الباب الثاني في المدح والثنا، ولا يخلو بعضه من التلميح والإشارات مع التغزُّل؛ الباب الثالث في الحكم والرثاء والتعزية؛ الباب الرابع في الدُّعا والابتهال نثرًا ونظمًا"[76]. وباتّباع العادة الشائعة في

(75) المرجع نفسه.

(76) سعد، ص ب.

تلك الفترة، كان موضوع القصيدة، وهو بشكل عام المناسبة التي قيلت فيها، يحتل موقع عنوان القصيدة، وهكذا نجد في ديوانه عناوين في الغزل الصريح، على غرار "قال تغزلًا في المحبوب"، وهو عنوان يتكرر كثيرًا؛ وذكر مرة في ترويسة القصيدة، أي في عنوانها "وله تغزل في المحبوب بوصف التأنيث"؛ وفي مرة ثالثة كان العنوان "وله في وصف هند".

أما حسين ميهوب حرفوش فقد حدد مواضيعه "في العتاب والهجاء، في الأوصاف والمدائح، في الغزل والنسيب والمناجاة، في الحكم والوعظ والزهد، في الابتهالات"[77]. وحدد عبد اللطيف إبراهيم أن الغزل كان أحد مواضيعه في نظم الشعر، فيقول: "نظمت الشعر في سن مبكرة فمدحت، وهجوت، وتغزلت، ورثيت"[78].

لقي تحديدُ الغزل بشكل مستقل عن بقية الأغراض الشعرية، معارضةً من الشيوخ المحافظين الذين أخذوا على المجددين "نظم الشعر العاطفي بدلًا من الشعر الديني"[79]، وهذا الخروج عن المألوف عند شيوخ الإصلاح يعني أن فهمًا جديدًا للشعر، يخالف الفهم القديم، بدأ يظهر في تلك الفترة، فقد عرض مؤلف **خير الصنيعة** في شبابه بعضًا من شعره على الشيخ إبراهيم عبد اللطيف الذي "كان ينظم الشعر إذا أتاه بطبيعة لا يتكلّفه"، فعلّق الأخير قائلًا: "الشعر شعور. فإذا لم تجد دافعًا يدفعك إليه، فدعه"[80]، ومن الغريب أن حسين حرفوش (الشاب) الذي ينقل بأمانة هذا الرأي، لم يتأثر به حسين (الشيخ)، فقد نَظَمَ، كما يقول كاتب سيرته، "حوالى أربعة آلاف بيت من الشعر التعليمي والفلسفي والديني

(77) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 43-49.

(78) عبد اللطيف إبراهيم، **التراث الأدبي للعلامة الشيخ عبد اللطيف إبراهيم**، [طبعة خاصة]، ص 13.

(79) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 43.

(80) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1941.

والمدحي، وقليل من شعر الحب والجمال"[81]، لا بدَّ أن صفة المؤرخ (الموضوعي) التي هيمنت عليه بعد أن بدأ تحرير كتابه **خير الصنيعة**، هي التي عطّلت عنده النزعة الرومانسية (الذاتية)، أو نمت على حسابها.

يقدِّم جواب إبراهيم عبد اللطيف تمييزًا بين الشعر والنظم: الأول منوط بدافع الشعور لإرضاء النفس والتعبير عنها، وهو مرتبط بظهور النزعة الفردية، وانتشار المدرسة الرومانسية في الشعر؛ والآخَر يقال في المناسبات بدافع الواجب وإرضاء الغير وهو مُكَلّف بوظيفة اجتماعية؛ فكأن الشيخ إبراهيم بذلك ينفي الشاعرية عن مواضيع الشعر السابقة التي كانت تقوم على المناسبات، ويقدم تعريفًا جديدًا يقترب من الرومانسية. إن هذه المقاربة جديرة بالانتباه، فقد أصدر الشاعر المصري عبد الرحمن شكري ديوانه **ضوء الفجر** في عام 1914، وكتب في صفحة الغلاف هذا البيت الذي يقدم فيه تعريفه للشعر:

ألا يـا طائـر الـفـردوس إن الشـعـر وجـدان

فإذا علمنا أن شكري كان من رواد الرومانسية في الشعر العربي، واتفقنا على أن تعبير "الشعر وجدان" يعادل تمامًا تعبير "الشعر شعور"، يصبح واضحًا أن إبراهيم عبد اللطيف الذي "ينظم الشعر إذا أتاه بطبيعة لا يتكلّفه"، يدعو تمامًا إلى المدرسة الرومانسية التي يدعو إليها شكري في الفترة ذاتها، وربما قبل شكري بسنوات إذا تذكرنا أن حسين حرفوش من مواليد عام 1892، ومن المفترض أن "أول شبابه" يقع قبل سن العشرين بالتأكيد، أي قبل صدور ديوان شكري بسنوات عدة؛ ثم إن وفاة الشيخ إبراهيم حصلت في عام 1334هـ (1916م)، بعد أن هاجر من قريته إلى مدينة حمص في العام الذي توفي فيه، ولا يُعقل أنه اطَّلع على ديوان شكري الذي صدر قبل

(81) علي عباس حرفوش، **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية** (دمشق: دار الينابيع، 1996)، ص 13.

وفاته بسنتين، وحتى مع افتراض العكس، فهذا يعني أن ذائقته الشعرية كانت جاهزة لاستقبال هذه النظرة الجديدة إلى الشعر، والترويج لها.

إن انتقال إبراهيم عبد اللطيف من قرية بيت ناعسة، التابعة لقضاء صافيتا، إلى حمص في أواسط العقد الثاني من القرن العشرين، يدل على أن هجرةً مهمة من مريديه قد سبقته، إذ شهدت العقود الأولى من ذلك القرن هجرة من الريف إلى المدينة (وقبلها وبعدها إلى المهجر)، وسوف تترافق هذه الهجرة، على صعيد الفرد، بانتقال من الجماعة التراحمية أو الأهلية، وهي بيئة الشعر التقليدي، أي شعر المناسبات والإخوانيات، إلى المجتمع التعاقدي في المدينة، حيث يعيش الفرد بعيدًا عن جماعته الموروثة (العائلية أو الطائفية...)، ومع هذا الانتقال سوف تظهر النزعة الفردية التي تُوْلِي مشاعرَ الفرد والتعبيرَ عنها اهتمامًا خاصًّا، ومع بروز النزعة **الفردية** سوف تكتسي كتابات الجيل الجديد ثوب "الرومانسية"، التي سوف تتكرس بدءًا من عشرينيات القرن العشرين مع الرعيل الأول بعد انتقاله من الريف إلى المدينة، وسوف تتجلّى في عناوين الدواوين الشعرية الأولى التي ستبدأ في الظهور؛ فقد ظهر في الساحل السوري، بالترتيب الزمني الذي رصده هاشم عثمان[82]: ديوان **الشفق** أو **بواكير** بدوي الجبل في عام 1925، ثم **الزفرات** لأحمد علي حسن في عام 1938، وثورة **العاطفة** لحامد حسن في عام 1939، **وليالي القرية** لمحمد عباس في عام 1944، وملحمة **آلام** لنديم محمد، التي نشر قصائدها متفرقةً في مجلة **القيثارة** بدءًا من عام 1946 قبل أن تُجمع في ديوانين... وأخذ هؤلاء وغيرهم يساهمون في الحياة الأدبية وينشرون أشعارهم وكتاباتهم في مختلف المجلات والصحف في سوريا ولبنان ومصر والعراق والمهجر، تمهيدًا للأجيال التي ستليهم وما سوف تحمله معها من تجديد.

(82) عثمان، **تاريخ العلويين**، ص 169.

الفصل الخامس

العلاقة مع الدولة
الانتماء الإسلامي والوطني والعربي

بدأت العلاقة مع الدولة تتغير منذ الحملة المصرية، وإن لم يكن بالشكل الأمثل، باتجاه الانتماء الوطني، وهو انتماء يبدأ بالتحرر من الولاءات الضيقة من عائلية وعشائرية وطائفية، أي بانتقال الولاء من الجماعة إلى المجتمع، من الإقليم المحلي إلى الدولة الأوسع، أي من الانعزال إلى الاندماج، ومن الولاء إلى العقد. فكيف كانت مواقف هؤلاء الشيوخ من هذا الانتقال؟

أولًا: محاربة العشائرية

كانت الخطوة الأولى هي وحدة الإقليم الذي يقيم فيه العلويون، الذين يتوزعون بين عشائر عدّة. مَثَّلت هذه العشائر الشكلَ التنظيمي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والروحية في ظل ابتعاد العلويين عن الدولة وابتعاد الدولة عنهم باقتصار دورها على جمع الضرائب منهم، وامتناعهم أحيانًا كثيرة عن دفعها، الأمر الذي سبَّب في معظم الأحيان حملات عسكرية متكررة على مناطقهم، هذا إضافة إلى الغارات التي كانت تُشنُّ بين العشائر للحصول على الغنائم أو للسيطرة بقيادة المقدَّمين ورجالهم المسلحين، وهنا أدّى الشيوخ دورًا مهمًّا في ضبط

الفتن من خلال الهيبة التي يتمتعون بها، ومحافظتهم على التواصل مع أقرانهم الشيوخ في العشائر الأخرى.

يرى عبد الرحمن الخير في يقظة العلويين الأولى في القرن التاسع عشر أن "أَبْيَنَ ما فعلته تلك اليقظة الحميدة اتفاقُ أفاضل البلاد يومئذ على محاربة التفرقة العشائرية"[1]، ويرى من بين الدعوات للتجدد التي ظهرت في القرن التاسع عشر "الدعوةَ إلى نبذ التفرقة العشائرية والانضمام تحت راية الأخوّة الدينية"، ولم يستطع معرفة البادئ بهذه الدعوة، غير أنها للأسف "لم تنجح إلا إلى أمد قصير، وذلك بسبب تولّي أحفاد الذين قاموا بها الزعامةَ العشائرية"[2]؛ مشيرًا إلى أن بعض زعماء العشائر، حتى لو كانوا من أصل مشيخي، سوف يؤدون دور المقدَّمين في إشعال الصراعات، وينسون دور أسلافهم.

كانت صافيتا تحديدًا ذات خصوصية، إذ كان فيها وفي جوارها أهم الزعامات العشائرية عند العلويين في أواسط القرن التاسع عشر؛ ففي صافيتا ذاتها كان يسكن إسماعيل خير بك (عشيرة المتاورة) حاكم المنطقة بين 1854-1858[3]، وفيها أيضًا كان بيت ملحم الرسلان (عشيرة الرسالنة)؛ وكان آل الحامد (الحداديون) يسكنون في قرية رأس الخشوفة على بعد 7 كم من صافيتا؛ وآل العباس (الخياطيون) في قرية الطليعي التي تبعد 12 كم من صافيتا؛ ولأسباب غير مذكورة حصلت مشاكل بين أتباع هذه الزعامات في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يذكرها مؤلف **خير الصنيعة** في أماكن عدة، فيقول:

---

(1) عبد الرحمن الخير، **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**، أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير (دمشق: دار الفتاة، 2003)، ص 24.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(3) بحسب وينتر، عين بصورة رسمية في 8 نيسان/ أبريل 1855. يُنظر: ستيفان وينتر، **تاريخ العلويين: من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية**، ترجمة باسل وطفة وأحمد نظير الأتاسي (الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)، ص 303.

"حصل اضطراب وقلاقل بين العشائر أثناء حكومة إسماعيل عثمان في صافيتا والحصن، فأدت الحالة لحبس المرحوم الشيخ عباس جابر(4) في رودس مدة سنتين ونيف، وبعد خلوصه اتحد الرؤساء ضد البيك المذكور. فتولدت هناك إحن، فكان من الزعماء من هو معه ومن هو عليه، وبانضمام الزعامة إلى حزب من الأحزاب مالت العامة، كلٌّ إلى حزب زعيمه، حتى صارت فوضى عمومية، فتدارك هذا الأمر المقدس الشيخ حسين أحمد، وأخذ يكتب للزعماء الدنيويين والدينيين لتأليف الأمة وإزالة تلك الشحنات من بينها. فكتب قصيدة للمرحوم الشيخ محمد يوسف مي وأخيه حامد أفندي، ومثلها إلى الشيخ إبراهيم مرهج، مما يُعلَم بتراجمهم، فأثّرتْ تلك الفكرة في إنشاء رابطة دينية ضمت الجميع، وعهدوا برئاستها إلى المقدس الشيخ إبراهيم مرهج حتى عهد المرحوم حفيده الشيخ محمد أفندي عبد الرحمن"(5).

ومرة أخرى يذكر في ترجمة الشيخ إبراهيم مرهج أنه "قد أرسل إليه الشيخ حسين أحمد قصيدة يلتمس منه السعي وراء الألفة في الشعب والتعاضد مع إخوان صافيتا وزعمائهم إماتة للنعرة الطائفية والتخلص من الفوضى العمومية سنة 1270 هجري كما يقول بآخرها(6) أثناء حكومة

---

(4) كان عباس جابر أحد الذين تلقوا قصيدة من حسين الأحمد، ويبدو أنه نُفي إلى رودس بعد اجتماع الشيوخ الذي عقد في عام 1271هـ (1854م)، إذ إنه أرسل قصيدة إلى عائلته وأولاده من سجنه في رودس في عام 1273هـ (1856م)، حيث أمضى سنتين ونصف السنة (حسين ميهوب حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوط)، ص 1628). ويُرجع منير صقر السبب إلى خلاف بينه وبين إسماعيل خير بك في عام 1272هـ (1855م)، ثم أطلقت الحكومة العثمانية سراحه في عام 1274هـ (منير عبد الحميد صقر، **تاريخ صافيتا في العهد العثماني**، 922-1337هـ/ 1516-1918م (دمشق: دار العراب للدراسات والنشر والترجمة، 2011)، ص 551). عباس هو الذي سيعطي اسمه إلى العائلة، مع احتفاظ الفرع الثاني بكنية جابر مؤسس العائلة. توفي الشيخ عباس في عام 1280هـ (1863م).

(5) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1629-1630.

(6) يقصد أن التاريخ مستخلص من حساب الجُمَل لأحرف أوردها في بيت بآخر القصيدة، هي: غ/ 1000+ ع/ 70+ ر/ 200، والمجموع 1270.

إسماعيل خير بك في الحصن وصافيتا، إذ كان هنالك الزعيم الديني المقدس الشيخ إبراهيم غير منازَع، كما أنه أرسل ما هو بمعناها إلى الزعيمين حامد أفندي يوسف وعباس أفندي جابر قصيدتين [...] مع ذكر إخوان البلدة يدعو الجميع للتعاضد، ويذكر شيوخ العشائر الروحيين، وكانت النتيجة أن اجتمعوا وألّفوا رابطة دينية عهدوا بها إلى المقدس الشيخ إبراهيم، ودبّت بجسم الشعب روح الاجتماع والائتلاف بعد التفرقة والاختلاف"[7].

حصل الاجتماع في 10 صفر 1271هـ (1/ 11/ 1854م)، وخرج المجتمعون بوثيقة كتبها الشيخ ياسين يونس (ت. 1281هـ/ 1867م)، جاء فيها "هو أنه يوم تاريخه قد حضرنا نحن الفقراء لله تعالى طلبة العلم، المرقومة أسماؤنا أدناه، واجتمعنا مع بعضنا البعض وحصلت المكالمة بيننا، حيث إننا جميعًا عبيد لله تعالى، ورعيّة الدولة العلية، وكلٌّ منا قصْدُه رضا ربه وأولياء نعمته، قد اتفقنا واعتمدنا على خيرة الله تعالى، صرنا جميعًا عشيرة واحدة...". وفي ذيلها نقرأ تواقيع الشيوخ التالية أسماؤهم كما وردت، كل توقيع مسبوق بعبارة "المُقِرُّ بما فيه لله تعالى"، ثم أضاف الناسخ في ما بعد اسم القرية: سليمان العباس (كاف الحبش)، ديب أحمد (البيرة)، إبراهيم سعيد (البهلولية)، حبيب عيسى (متور)، إبراهيم مرهج (بعمرة)، صالح عمران (الصومعة)، إبراهيم عباس سلمان (بيصين)، حسين أحمد (حمين)، عباس جابر (الطليعي)، محمد يوسف (رأس الخشوفة)، الحاج عبد العال (بيت الحاج)، إسماعيل محمد (أوبين)، عمران حمدان الزاوي (ضهر بشير)، صالح علي (الحداديات)، حسين يونس (المسقوس)، علي محمود (بشبطة)، سلمان أحمد (أبولة)، ياسين يونس (بيت الشيخ يونس)[8].

---

(7) المرجع نفسه، ص 1438.

(8) إبراهيم حرفوش، **المستدرك على خير الصنيعة** (مخطوط)، ص 698-700؛ يُنظر كذلك: إميل عباس آل معروف، **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا**

كان لهيئة كهذه من الرؤساء الروحيين والدنيويين التي تُعدّ الأوسع تمثيلًا للعشائر وللمناطق، أن تَكون نواةَ مؤسسةٍ مرجعية حقيقية، تنتظم ضمن هيكلية يندرج فيها الشيوخ، وتؤسس مقرًّا يجتمع فيه العلماء وطلاب العلم، وتجيز حمل لقب "الشيخ" ولبس الكسوة الدينية، والأهم من ذلك أنها كانت ستمتلك صلاحية إعادة النظر في المخطوطات التي تعرضت للتصحيف الذي أشار إليه الشيوخ كما مر معنا؛ ومن ثم ستطرح بشكل منظم مجموعة الإصلاحات التي كانت تدور في الأذهان في تلك الفترة، بدل المبادرات الفردية التي رصدناها في هذا البحث. لكن غياب هذه الخطوة، إضافة إلى تشكُّل الزعامات العشائرية واتساع أملاكها في الوقت ذاته، أعادا الشحن العشائري من جديد؛ فعلى الرغم من نفي عباس جابر إلى رودس، لم تنته "المنافسات" بين الزعماء، فبعد أقل من عقدين من الزمن، اعتقلت الحكومة عددًا من الزعماء، وهم: محمد أفندي العباس جابر ومحمود أفندي الحامد وملحم آغا علي إبراهيم، وسُجنوا في مدينة الشام "عقب فوضى حدثت في صافيتا قُبض فيها على الرؤساء، حتى خمدت نار الفتنة، وتعهد كل زعيم بإرضاخ عشيرته للحكومة"[9]، وهؤلاء هم رؤساء عشائر الخياطين والحدادين والرسالنة على التوالي؛ أما هواش إسماعيل خير بك زعيم المتاورة، فقد كان مصيره أشد قسوة، إذ اعتُقل في عام 1882 و"أرسله حمدي باشا [والي دمشق] إلى عكا... ثم إلى جزيرة رودس عام 1890 ومعه عائلته"[10]،

المعاصر: خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة، ج 3 (طرابلس، لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ص 234-235.

يذكر إبراهيم حرفوش أن مصدره هو مخطوط للشيخ يونس يوسف ناجي، نقله عن خط الشيخ ياسين يونس، ووجد السند عند الشيخ رشيد محمود، حفيد الشيخ ياسين.

(9) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1718.

(10) وديع بشور، **تاريخ صافيتا ومنطقتها** (دمشق: مطابع ألف باء-الأديب، 2008)، ص 107.

حيث توفي فيها في عام 1896، والسبب كما سنرى يتجاوز الخلافات العشائرية إلى أسباب سياسية.

1. ظهور الألقاب والكنى العائلية والزعامة العشائرية

مما يلفت النظر في ما سبق ورودُ لقبٍ جديد بدأ استخدامُه في تلك الفترة، وهو لقب "أفندي" الذي ترافق مع ظهور الزعامة الدنيوية للعشيرة، فقد أخذت تتمايز حينذاك شخصيات دينية لتنتقل إلى الزعامة الدنيوية، وبدأ لقب "الشيخ" يقترن مع لقب "أفندي" ثم يغيب لمصلحة الأخير. كان هذا اللقب جديدًا، خلافًا للقب "الآغا"[11] الذي كان معروفًا، فقد ورد في الاقتباسات السابقة: "الشيخ محمد يوسف ميّ وأخوه حامد أفندي"، وعلينا أن ننتبه إلى أن حامد أفندي (1232-1286هـ/ 1817-1869م) هذا، "جاء وقتٌ أقام بأربع وظائف على عهد الدولة التركية..."[12]، وحصل على اللقب في عام 1270هـ (1853م) من السلطان عبد المجيد[13]، وبعده حمل أبناؤه: عبد الكريم ومحمود وعبد الهادي ومحمد وطاهر، اللقب ذاته[14]. كذلك ورد في هذه الاقتباسات أيضًا "عباس أفندي جابر"، ثم "الشيخ محمد أفندي العباس

---

(11) ورد في كتاب **ولاية بيروت** أن لقب أفندي كان يطلَق على رؤساء عشيرتي الحدادين والخياطين، وأن لقب آغا كان يطلَق على رؤساء بقية العشائر (محمد رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ج 2: **القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**، الخزانة التاريخية 9، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 338، الهامش)، فهل السبب هو أن زعماء بقية العشائر كانوا في الأصل مقدمين، وحصلوا على لقب آغا، خلافًا لزعماء الخياطين والحدادين، في صافيتا على الأقل، الذين كانوا من الشيوخ؟

(12) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1489.

(13) صقر، ص 538.

(14) علي حسن القاضي، **تذكرة الأفكار بذكر السادات الأبرار المؤمنين الأخيار** (مخطوط)، ص 23.

جابر" الذي "كان زعيمًا متقدمًا في أيام الحكومة التركية"[15]؛ ثم من أبناء الشيخ يونس ياسين حمل عبد الحميد (ت. 1290هـ/ 1873م) هذا اللقب، "وكان رئيس مجلس القضاء" في صافيتا[16]. نلاحظ مما سبق أن حملَ هذا اللقب ارتبط بشغل وظيفة في الدولة، ويدعم ذلك ما ذكره وديع بشور عن أن تامر إسبر بشور كان عضوًا في مجلس إدارة مقاطعة صافيتا "وفي عام 1872، نال لقب 'أفندي'... وكان من أعضائه [للمجلس] المرحومان الشيخ محمد العباس ومحمود الحامد وملحم الرسلان والشيخ يونس إسماعيل"[17].

كانت الطريقة الشائعة في الأسماء تقوم على استخدام الاسم الأول الذي يُنسب إما إلى الأب: (عباس جابر) وإما إلى الأم: (يوسف مَيّ)، وإما إلى القرية التي ينتمي إليها الشيخ: (سلمان بيصين) وهي الطريقة الأكثر شيوعًا، كما يظهر في أسماء الشيوخ الواردة في هذا البحث. وبعد ظهور لقب الأفندي سوف تحمل سلالةُ مَنْ حَمل هذا اللقب اسمَه ليصبح لقبًا للعائلة، فظهرت العائلات أو "البيوت"، كما هي الحال عند الخياطين والحدادين، فقد تشكلت زعامة الخياطين من بيت عباس جابر، الذي أصبح "بيت العباس"، وزعامة الحدادين من بيت حامد يوسف، الذي أصبح "بيت الحامد". وبشكل طبيعي، سيختفي إلى حد كبير لقب الشيخ مع الجيل التالي من هذه البيوت، ولا سيما بعد صدور قانون الملكية الخاصة للأراضي في عام 1858، وقانون الطابو في عام 1861، ومما لا ريب فيه أن هاتين الزعامتين – كغيرهما من الزعامات – قد استفادتا من هذين القانونين بصفتهما من وجوه القرى، وفق ما يشير المؤرخ عبد العزيز

(15) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1715.
(16) القاضي، ص 28.
(17) بشور، ص 86، 88.

محمد عوض، حيث يقول عن الدولة العثمانية إنها بعد هذين القانونين "أصدرت مجموعة من الأنظمة والتعليمات المتعلقة بتسجيل ونقل الملكية واستصلاح الأراضي، وعند التطبيق سُجلت أراض كثيرة في ولاية سورية باسم عدد من أعيان المدن ووجوه القرى وشيوخ العشائر"[18]، ومنذ ذلك الحين بدأت تتشكل الملكيات الكبيرة، خصوصًا أنها استفادت أيضًا من ظروف أخرى ليست ضمن نطاق بحثنا[19].

2. الانتماء إلى الدولة وانتقال الرئاسة من الشيوخ

الأمر الثاني الذي سنتوقف عنده، هو أننا، بقراءة دعوة حسين الأحمد واستجابة بقية الشيوخ لها، نقف على رغبة هؤلاء الشيوخ بالانتقال من الرباط ما قبل المدني إلى الرباط المدني، وذلك بـ "التخلي" عن الرابطة العشائرية كعصبية تشد أتباعها، لا بـ"إلغائها" بالتأكيد، إذ ما زالت الحاجةُ إليها قائمة في تنظيمِ شؤون هذه الجماعات وقيادتِها للانضواء تحت لواء الدولة، فقد "تعهد كل زعيم بإرضاخ عشيرته للحكومة"، وهكذا أضحت هذه العشائر بمثابة أحزاب، لكن عائلية، أي وراثية؛ ربما نجد هنا أصل الفكرة التي راجت بعد تأسيس الأحزاب السياسية العلمانية، وتَنسب هذه الجماعة المذهبية إلى هذا الحزب السياسي، وتلك الجماعة إلى حزب آخر، وهذه حقيقة إحصائية إلى حد كبير. كانت العشيرة هي الرابطة الوحيدة حينذاك، لذلك كانت العشيرة كلها تقف وراء زعيمها، وقد لخص ذلك حسين حرفوش بهذه الجملة

---

(18) عبد العزيز محمد عوض، "نظام الأرض في ولاية سورية (1839-1914)"، في: **بلاد الشام في العهد العثماني: بحوث الندوة الدولية المنعقدة في دمشق، 26-30 سبتمبر/ أيلول 2005 م**، تقديم خالد أرن، مراجعة فاتح بايرام وجنكيز تومار، سلسلة تاريخ البلدان الإسلامية 6 (استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، 2009)، ص 55.

(19) نشوان الأتاسي، **تطور المجتمع السوري، 1831-2011** (بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2015)، ص 30.

"وبانضمام الزعامة إلى حزب [فريق] من الأحزاب مالت العامة، كلّ إلى حزب زعيمه"؛ لكننا نجد في ديباجة الوثيقة المذكورة أعلاه اعترافًا صريحًا بانتمائهم إلى الدولة إذ ورد فيها، كما مرّ معنا "إننا جميعًا عبيدٌ لله تعالى، ورعيّةُ الدولة العلية"؛ ومن المؤكد أن نبذ الولاء العشائري هو الخطوة الأولى والضرورية للوصول إلى الانتماء إلى الدولة، أي إلى المواطنة.

مع ظهور الزعامات الدنيوية، وبناء جسور مع الدولة، واتِّباعِ الدولة سياسة جديدة تجاه الأقليات عمومًا، والعلويين خصوصًا، بعد استلام السلطان عبد الحميد السلطةَ في عام 1876 ودعوتِهِ إلى الجامعة الإسلامية التي تدعو إلى الأخوّة بين المسلمين المتباعدين جغرافيًّا والمختلفين مذهبيًّا، سيظهر خطاب ملائم لهذا الانفتاح. ففي **مقدمة الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية** كتب أحمد علي (القلع):

"لما كانت السنة السابعة بعد الثلاثمائة وألف 1307هـ [1889م] من هجرة النبي الأكرم، والرسول الأعظم، صلى الله عليه وآله، قدّم أهل ساحل اللاذقية عرْضَ محضرٍ بمخابرة 'منتجب أفندي الأنطاكي'، إلى ذي المجد والكرم، الناشر على لوائه أعلام العدل والحكم، 'سعادتك، متصرف لواء اللاذقية محمد رضا' [كذا] باشا الفخم أدام الله سعادته وأن فخامته، بناءً أن يمدهم بآرائه، ويشملهم بآلائه بنوالهم الإرادة من سلطان البسيطة... السلطان عبد الحميد خان، الذي قامت مرحمته في كل مكان بإنشاء مساجد لإقامة الصلاة، ومكاتب لتعليم أولادهم وتربيتهم على مقتضى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم [...] ثم ولما صدرت أوامر سعادته بتعليم الدين الإسلامي لأهل الساحل، تشرف [كذا] بصدور أمر كريم من سعادته، أن أكون بمعية 'الشيخ محمد أفندي العثماني'، و'الشيخ عبد الرحمن أفندي-صفيّة'، معلمًا أهالي بعض قرى الساحل المذكور، فرائض الوضوء وفرائض الصلاة والعقائد الإسلامية كما ينبغي، وغبّ ذلك أن أحضر لطرف سعادته فامتثلت أمره

الكريم، وجئته بالطوع والتسليم، إذ لا بد لي من ذلك، لقول الله تعالى ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: 59)"[20].

ربما دفعهم هذا "الإحساس بالمواطنة" إلى المشاركة في بناء الدولة، خصوصًا بعد تجربة إسماعيل خير بك القصيرة، التي شجعت ابنه هواش (1846-1896) على أن يقصد "ليس خلافة أبيه كزعيم لعشيرة المتاورة فحسب، بل لقيادة حركة سياسية غير مسلحة تصب في خانة الاستقلال السوري بالتعاون مع مدحت باشا [...] والأمير عبد القادر الجزائري"[21].

---

(20) أحمد علي محمد القلع، **الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية** (مخطوط)، ص 2.

(21) بشور، ص 105. لا نعرف بدقة حقيقة موقف مدحت باشا من هذا الاستقلال، لكن نعرف أنه نبّه الدولة إلى استغلال المبشرين لوضع العلويين في تقريره عن أحوال ولاية سوريا في عام 1879، وأنه شبَّه وضعهم باللبنانيين الذين أصبحوا تحت الحماية الأجنبية، فقد جاء في التقرير:

وبينما كان جبل النصيرية الواقع بين لواءي حماه واللاذقية والقريب من جبل لبنان عامرًا على سعته حتى وقت قريب، فإن أكثر أهله تفرقوا عنه نتيجة سوء الاستعمال في أمور الأموال الأميرية وإجراء القرعة وأضحى سكانه في حالة مزرية، مما أدى إلى قدوم الأمريكيين للاستفادة من هذا الوضع، فأقاموا المدارس الكثيرة وأنشأوا الكنائس وهم يحاولون بذلك السيطرة على تلك الأنحاء.

وأمام هذه المخاطر وعلى ضوء تلك الأحوال والوقوعات فإنه يتوجب على الدولة العلية اتخاذ التدابير اللازمة للمحافظة على رعايا الدولة من الأهالي الذين يستفيدون من الحماية الأجنبية، خاصة وأن هذه الحماية واضحة أمام أعينهم بما ناله اللبنانيون من المعاونة الأجنبية متمتعين بالإعفاء من كافة التكاليف، وعلى العكس من ذلك فإن الفئة الأخرى من الأهالي محرومة من أي عطف وهم في فقر وحاجة، وفوق ذلك فقد فرض عليهم ضريبة المسكن وارتفعت إلى مثليها وزيدت رسوم الأغنام وصارت تؤخذ رسوم الدخان في بعض النواحي والقرى فوق تحمل الأهالي، وذلك لأن قيود النفوس غير صحيحة في كل الجهات، لأن المتوفين والقائمين بالخدمة العسكرية ما زالوا مقيدين في دفاتر أخذ العسكر طمعًا بأخذ البدل النقدي منهم، ففي كل قضاء تدرج الأرقام بمثليها وبثلاثة أمثالها حتى إذا جاء وقت القرعة أُخذ من المئة خمسة وتسعون نفرًا، وأحيانًا مئة بالمئة مما ينفر الأهالي ويسوقهم إلى العسكرية بصورة غير مشروعة وفي ذلك ضرر للدولة من الناحيتين المادية والمعنوية. يُنظر: عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914م**، تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 352-353.

أمام هذه النظرة الجديدة إلى الدولة كان لا بد من أن تلتفت هي إليهم، خصوصًا بعد مجيء الإرساليات التبشيرية إلى مناطقهم، وأن تستوعب الدولةُ مشاكل هؤلاء الجبليين. ظهر ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من خلال اهتمام متصرف حماه هولو باشا الذي "آخى العلويين، ومنهم رئيس عشيرة المتاورة السنجارية، ودفع تسلطَ الحمويين عن جبل النصيرة"[22]؛ ثم مدحت باشا والي دمشق بين عامي 1878 و1880، الذي "طلب زعماءَ العلويين جميعًا [...] وكانوا نحو خمسماية نفس"[23]، وخطب فيهم قائلًا:

"أنتم لا تعترفون بعدالة الحكومة لأنكم لم تروا في أعمالها شيئًا يدل على النيات الحسنة نحوكم ولم تصادفوا قرارًا لها في شؤونكم يوافق قواعد العدل؛ ولا تنقادون لأوامر الحكومة لأن المأمورين الذين يذهبون لعندكم لا يعملون شيئًا إلا تذليل نفوسكم العزيزة [...] فلذلك بقيتم دائمًا كالعصاة وواظبتم على الممانعة والمخالفة وهذا أمر طبيعي فلا لوم عليكم".

وأخبرهم أنه قرر فتح المدارس عندهم، وأن يكونوا الحكام على أنفسهم كما حصل في جبل لبنان، وأن تكون "قرية 'الشيخ بدر' مركزًا للمتصرفية المتصورة على أن يشكَّل في بلاد العلويين لواءٌ مستقل"[24].

---

(22) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (اللاذقية، سورية: مطبعة الترقي، 1924)، ص 393.

(23) يذكر مدحت باشا ذلك في تقريره المذكور، أن منذ زمن قريب قصدت بنفسي منطقة النصيرية ودعوت رؤساء النصيرية الباقين هناك وأمنتهم على إجراء تحرير النفوس والأملاك والأراضي من جديد فأقروا ذلك برضائهم لتأمين إدارة الجبل المذكور، وتنظيم أمواله الأميرية وتحصيل قسم مما هو متراكم على الجبل من البقايا التي تبلغ قيمتها خمسة عشر مليون قرش، وعلقت تنفيذ قرارهم على تأدية ذلك المبلغ، ولما كان ذلك يحتاج لمصروفات تبلغ ثلاث يوكَّات من القروش. لكن جواب أمانة الضرائب البرقي أفاد أن الوضع المالي الحاضر لا يساعد على صرف هذا المبلغ لذلك بقي الموضوع على حاله. يُنظر: عوض، **الإدارة العثمانية**، ص 353.

(24) الطويل، ص 394، 396.

وبعد ذلك في عام 1882، "رفع والي سوريا أحمد حمدي باشا تقريرًا إلى الصدر الأعظم يتضمن إجراء بعض الإصلاحات في جبل العلويين"[25]؛ وأخبر ضيا باشا الذي مر ذكره أكثر من مرة، وذلك قبل أن تأتي فرنسا بعقود عدة وتجعل لهم دولة.

3. من خلافات عشائرية إلى مواقف سياسية

غير أن الانخراط في الدولة ومؤسساتها وفي اكتساب صفة المواطنة يعني الانخراط في العمل السياسي، وهذا الانخراط لا بد من أن ينطوي على طموحات، وهذه الطموحات قد تتعارض أحيانًا مع سياسة النظام القائم في الدولة، فكان الثمن الذي دفعه إسماعيل خير بك هو حياته كما عرفنا، ومن بعده نُفي ابنه هواش إلى جزيرة رودس؛ وكان الثمن الذي دفعه عباس جابر هو النفي إلى رودس أيضًا، والثمن الذي دفعه ابنه محمد العباس، إضافة إلى محمود الحامد وملحم الرسلان هو دخول السجن في دمشق؛ ويبدو أن هذه الأثمان لم تكن بسبب مواقف سياسية بقدر ما كانت نتيجة تجييش عشائري في صافيتا؛ أما الثمن المهم في قراءتنا للسير، فهو اعتقال الشيخ محمود بن إبراهيم السعيد (البهلولية) وولديه يوسف وعلي، وإعدامهم، وهي القصة التي رواها الخطيب وأخذها عنه الآخرون، إذ ورد في القصة أن هذه العائلة بعد أن كانت تعيش "زاهية بالإنعام، وقاصدوها بالعزة والإكرام [...] نعبت مغازل الحسود [...] وذلك في عام 1294هـ[1877م]، وكان الحاكم في ذلك الوقت المشؤوم عاكف باشا الظالم الغشوم"، ونوجز الاقتباس بالقول إن "النمام حسن ناصر" وشى لعاكف باشا "بالمحال والزور"، بأنهم "يحرّضون الكلبية على العصيان، ويدْعون لها بالتأييد والنصر على الأتراك"، وفي النهاية اعتَقل عساكرُ عاكف باشا كلًّا من "السيد الجليل الشيخ محمود

(25) عوض، **الإدارة العثمانية**، ص 296.

النبيل وولديه علي ويوسف، وأخذوهم إلى مجرى ماء يسمى نبروهين، فقتلوهم وتركوهم"[26].

لا يبدو مقنعًا أن وشايةً مبعثها الحسد الشخصي تأخذها الدولة على محمل الجد لتنتقم بهذا الشكل من شيوخ أبرياء تجاه الدولة، وهم على رأس عشيرة مهمة، إلا إذا كان ما جاء في الرواية من "تحريض على العصيان، ودعاء بالتأييد والنصر على الأتراك" صحيحًا وتعلم به الدولة، وهذا هو الأرجح؛ فقد أشار إميل آل معروف إلى أن هؤلاء كانوا على صلة بهواش إسماعيل خير بك زعيم العشيرة، الذي سُجن بعد هذه الحادثة بخمس سنوات في عكا ثم نفي إلى رودس؛ وعلى صلة كذلك بالأمير عبد القادر الجزائري الذي توفي في عام 1883؛ فإذا صحت هذه الرواية[27]، فهذا يفسر ماذا يعني "التحريض" على العصيان و"الدعاء" على الأتراك، الذي يُعد سلوكًا يندرج ضمن النشاط السياسي الذي بدأ ينتشر في هذه البيئة. فلنقرأ السياق الذي حصلت فيه حادثة الإعدام هذه.

وقعت هذه الحادثة أواسط عام 1877، وكانت تحصل قبلها بأشهر عدة "أعمال شقاوة"[28]، وهو المصطلح المستخدم حينذاك لوصف

---

(26) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1540؛ يُنظر كذلك: محمد خونده، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 182.

(27) ذكر محمد هواش أن الحكومة الفرنسية أسندت في عام 1879 "مهمة استطلاع ودراسة أوضاع الجماعات في سوريا وفلسطين إلى الكونت ده تورسي (De TORCY)... الذي كان يشغل آنذاك وظيفة الملحق العسكري لدى السفارة الفرنسية في إسطنبول، وقام ده تورسي بجولتيه المشار إليهما في عامي 1879–1880، ونصح بعقد اتفاقية صداقة مع الزعيم العلوي محمد هواش خير بك وفتح مدارس في جبال العلويين". يُنظر: محمد هواش، **تكون جمهورية: سورية والانتداب** (طرابلس، لبنان: مكتبة السائح، 2005)، ص 67. وذكر عادل الصلح أن خلال 1877–1878 زار جدُّه أحمد الصلح مع وفد من بيروت وجبل عامل دمشق بهدف سياسي–قومي، والتقوا بالأمير عبد القادر الجزائري، ثم ذهب برفقة الشيخ أحمد عباس الأزهري إلى الشمال السوري، "واتصلا في اللاذقية بزعماء العشائر العلويين". يُراجع: عادل الصلح، **حزب الاستقلال السوري** (بيروت: دار النهار للنشر، 1998)، ص 93–94.

(28) آل معروف، ص 288 وما بعدها.

غارات السلب والنهب وقطع الطرق، بين العشائر في مناطق عدة، فلجأ بعض هذه العشائر إلى الدولة في مواجهة العشائر الأخرى التي ظلت تمتنع عن دفع الضرائب، فتوجه عاكف باشا "وكيل قومندان موقع بيروت" على رأس حملة عسكرية إلى "جبال الأشقياء النصيرية لأجل تأديبهم"، مثلما جاء في العددين 122 و123 من جريدة **ثمرات الفنون** الصادرين على التوالي في 14 و21 شعبان 1294هـ/ آب-أغسطس 1877م؛ أو بتعبير إميل آل معروف، كانت حملة عاكف باشا لفرض "الطاعة والانقياد" و"أداء الأموال الأميرية"، "ولاقاه إلى 'دباش' حسن ناصر من مقدّمي المهالبة، وإلى 'المزيرعة' محمد علي خليل مقدم العمامرة برجالهما، وعاونوا العساكر بإحراق بيوت النصيرية في القريتين"[29].

يبدو جليًّا أننا أمام معسكرين، معسكر موال للدولة، ومعسكر مناوئ لها؛ وكان آل السعيد الذين تربطهم رابطة عشائرية مع هواش خير بك، في المعسكر الثاني، وهذا يفسر حادثة مقتل أبناء "السعيد" في عام 1977، ثم بعد خمس سنوات سجْن هواش بن إسماعيل خير بك ونفيه إلى رودس؛ وبذلك فإن العصيان الذي مارسته العشائر المناوئة للدولة يعني، في رأينا، "تحوّلَ أعمال الشقاوة والعصيان من فعل فوضوي وعمل أشقياء، إلى عمل منظم ينضوي تحت مشروع سياسي"، أكثر مما هو فعل حقد وحسد في رأي الخطيب، أو أنه "ناشئ عن الاختلاف المذهبي" بين العشائر وشيوخها في رأي خونده؛ إنما نقف، أول مرة، أمام مفهومَي "الموالاة" و"المعارضة"، فالخلاف بين العشائر هذه المرة لم يكن لأجل سيطرة إحداها على الأخرى أو نهبها، بل كان موقفًا من الدولة في فترة أصبحت فيها "رجلَ أوروبا المريض"، وبحثًا عن تحالفات مع الخارج بعد أن عرفوا أن هناك عالمًا خارجيًّا فاعلًا، وهذه خطوة مهمة في تكوين الوعي السياسي لدى شيوخ هذه الطائفة وأبنائها.

(29) المرجع نفسه، ص 294-295.

غير أن الانخراط في النشاط السياسي للدولة يعني تحولًا في مفهومين: أولًا، تحوُّلٌ في دور المشايخ الذي انحصر في الواجبات الروحية بعد أن خسروا الرئاسة الزمنية، فتراجع استقلالهم لمصلحة هيمنة الدولة، وستعمل الحكومات في ما بعد، وقد انضووا تحت لوائها، إلى استيعابهم. ثانيًا، تحوُّلٌ في "دور الزعامة الزمنية" الذي سيصبح مقيَّدًا بالقوانين والأنظمة السارية؛ إذ لم تعد هذه الزعامة تجني وحدَها الامتيازاتِ ويدفع الشعبُ الثمن، بل أصبحت تدفع الثمن معه أيضًا، وهو ثمن قد يكون الروحَ ذاتها، وهذا ما سوف يعيه جيل الشباب من أبناء هؤلاء الشيوخ، أعني الجيل الذي تلقى علومه الرسمية في مدارس الدولة بعد دخول الفرنسيين، حين شاركوا في النضال الوطني وفي تأسيس الأحزاب.

ثانيًا: الانتماء إلى الإسلام: الالتزام بالعبادات الشرعية

إن تقليص النزعة العشائرية عند أبناء هذه الطائفة يعني التفكير في الرابطة الأوسع، وهي الإسلام، غير أن تجربتهم التي تعيها ذاكرتهم القريبة والبعيدة تخبرهم بأن الدولة "لا تعترف بإسلامهم ولا تنفيه عنهم"، كما تدل سجلات المحاكم وسجلات الضرائب، فما الذي أبعدهم عن الإسلام، ولم يقطع صلتهم به؟

تُعدُّ الطقوس الدينية، التي تَجْمع المؤمنين، مكوِّنًا أساسيًّا وشرطًا ضروريًّا لاستمرارية أي دين أو أي مذهب، لأنها عامل ربط يزيد التعاضد بين أعضاء الجماعة المؤمنة، خصوصًا عندما تكون ممارستها شاقّة؛ غير أن أشكال العبادات والطقوس والأعراف تتعرض دومًا لتأثيرات عدة، ليس بفعل الزمن فحسب، بل "بفعل الظروف البيئية الطبيعية، وأنماط الحياة الاجتماعية، وطرق المعيشة والحياة اليومية"، ومن ثم فهي تخضع باستمرار للتغيير وهذا ما يدعو الباحثين للكلام عن "أشكال التديّن". وهذا ما حصل مع هذه الطائفة التي تعرضت لهجرات جماعية متعددة

من العراق، ثم من حلب، ثم من بانياس الشام... إلخ، وفي هجرات كهذه لا بد أن تتأثر الطقوسُ الدينية بضغوطِ البيئة الجديدة المختلفة عن بيئتها الأصلية، وضغوطٍ ثقافية تتعلق بالاحتكاك بأهل المنطقة الجديدة، وعاداتهم وتقاليدهم وعباداتهم، فالتوجه نحو الشرق الفارسي غير التوجّه نحو الغرب البيزنطي. في هجرات كهذه تحتفظ الجماعة بأشكال من هذه الطقوس أكثر بساطة، وهذا ما يشاهد في ظاهرات التدين الشعبي التي تنشأ في هذه الظروف بشكل عام، فتتكيف العبادات مع الظروف الجديدة، بمقدار ما تبتعد عن النصوص الدينية.

بعد استقرارهم في الساحل السوري، سكنوا المرتفعات الجبلية، وعاشوا في شبه عزلة عن العالم. إضافة إلى الهجرات الجماعية، عانى معظم شيوخهم من عدم استقرار في الإقامة متنقلين من قرية إلى أخرى، ولا أعني التنقل الإرادي طلبًا للعلم، أو بداعي توسع العائلة أو بدعوة من قرية أخرى تحتاج إلى شيخ يرعى شؤونها الروحية، بل التنقل القسري مهما كان السبب، وأنا معنيٌّ هنا بالنصف الأول من القرن التاسع عشر.

1. عدم الاستقرار

ترافقت حياة العزلة في الجبال بكثرة التنقل لأسباب كثيرة، وحول هذه النقطة تُقدِّم لنا سِيرُ الشيوخ عددًا كبيرًا من النماذج، سنتناول منها عددًا محدودًا للتدليل على حجم المعاناة التي يفرضها التنقل من مشقّات السفر وإيجاد المأوى وتأمين لقمة العيش.

ولتكوين فكرة عن الطرق التي كان يسلكها الناس في بداية القرن العشرين، ننقل وصف مؤلفَي كتاب **ولاية بيروت** طرقَ قصبة برمانة (الدريكيش)، التي كانت مركز القضاء، فهذه الطرق "عبارة عن خطوط تنساب بين البساتين على غاية من الضيق، أو أنقاب معوجّة حُفرت في قلب الصخرة، وقد يكون منها ما هو متوازي الحفاف، وأكثرها لا شكل

ولا استقامة"[30]؛ وقبلهما بعشر سنين سلكت غرترود بِل الطريق من الدريكيش إلى حصن سليمان ومنه إلى مصياف، وأوجزت تجربتَها بجملة رومانسية عبرت فيها عن ذلك اليوم الذي لا يُنسى إذ اقترنت فيه "صعوبةُ الطرقات الاستثنائية"، مع "جمال الأزهار"[31]، مع العلم أن هذا الطريق جزء من "الطريق الدولي" الذي كانت تُنقل عليه "السلع ولا سيما الحرير فيما بين حلب وطرابلس" حتى عام 1879 حين أنشئت الشوسّة أو الطريق المرصوفة، بين طرابلس وحمص[32]، أي قبل 25 عامًا فقط من رحلتها هذه؛ فإذا كانت هذه هي حال الطرق داخل مركز القضاء وحوله في أوائل القرن العشرين، فإن حالها بين القرى لا بد أن تكون أسوأ ضمن تلك الطبيعة الجبلية الوعرة خلال القرن التاسع عشر.

نبدأ بموجز لتنقلات الشيخ خليل النميلي من ريف اللاذقية إلى ريف حمص؛ فقد "كان كثير المهاجرة، قلّما سكن في قرية وأطال بها"، وروى هذه التنقلات في قصيدة معروفة له[33]، خلاصتها أنه كان يسكن وشقيقه في قرية فلسقو ونشآ يتيمين: "توفي والده وجارَ عليهما الزمان بظلم الحكام، وطُلب منه سبعون غرشًا تركيًّا لم يقدرا على دفعهم، وهاجرا إلى بلاد الحصن وسكنا في قرايا عديدة [...] يعني بوقف (الصويري والصفيفات)، ثم حكم عليهما جور حكّام، فأتيا بلاد (الوعر لخربة القبو)، وكان أن جاءت عرب الموالي على البلاد فنهبوا بعض القرى ومن الجملة أخذوا ما عندهما، ثم رحل لقرية 'المحفورة' وصار لهما

---

(30) رفيق وبهجت، ص 335.

(31) غرترود بل، **العامر والغامر رحلة من القدس إلى أنطاكية عام 1905**، ترجمة وفاء الذهبي، تحرير وتعليق أحمد إيبش (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2013)، ص 261.

(32) بسام القحط، **مقاطعة صافيتا: التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، 1790-1832م** (دمشق: دار الفتاة، 2002)، ص 173-174.

(33) آل معروف، ص 161-166.

رزق وخير، فظهر حاكم وبلّغت الحَسَدة عنهما شيئًا، فأرسل يطلبهما، ومن خوفهما هربا كما يقول [...] وبعدها عادا ولمّا عيالهما وخرجا يلتمسان الغوث لهما [...] وبعدها أتى من بلاد (عكار) حاكم يقال له علي الأسعد، فجمع قوة وغزا العرب [البدو] وطردهم وضبط الأمن وأمر في عمارة البلاد واتجه لطرابلس يدير حكومتها. وترك [الشيخ] أهله وحفدته فاعتدلت هناك خصومه وغاروا على محله وأسروا عياله. ولما لم يجد من مناصر طلب من آل شمسين الاتحاد معهم للنجدة [...] فقاموا لحشمته ولم يرقبوا إلى ما قد جرى منه فأتوا قلعة الحصن وفكوا الأسرى وأطلقوهم [...] وبعدها جاء للبلاد الغربية وكان قد علا أمره وطار صيته وأخذ يجني ويتزكى الأرزاق ويوقف ويعمل مآثر خيرية"[34].

ربما نجد تفسير سبب الهجرة ووجهتَها إلى الحصن وصافيتا في ما ذكره وينتر عن "أن مدة حكم صقر المحفوض اتسمت عمومًا بالاستقرار النسبي" في منطقة صافيتا. وثمة ما يشير إلى أن عددًا كبيرًا من الفقهاء العلويين "انتقل إلى جنوب البلاد الساحلية في ذلك الوقت"[35]. كذلك يرى منير صقر أن الاستقرار في هذه المنطقة كان مديدًا، من عام 1077هـ (1666م) حتى منتصف القرن التاسع عشر، إذ "لم تحدث في هذه المرحلة ضمن المقاطعة أي حوادث أو نزاعات محلية أو قتال طائفي أو صراعات داخلية"[36]. إن الاستقرار في منطقة محددة وخلال فترة محدودة يعني أن النمط العام للحياة كان يتصف بعدم الاستقرار في المنطقة الشمالية كما في الجنوبية، وإن كان بنسب متفاوتة، وسيأتي ذكر ذلك في ما بعد.

(34) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1396-1398.
(35) وينتر، ص 238.
(36) صقر، ص 8.

أما الشيخ سلمان بيصين فقد "ولد في 'دير الجرد' من أعمال بانياس، فحمله أبوه لأسباب من طرف الحكومة العثمانية إلى قرية 'الحيدرية' بين 'بعرين' ومصياف، ثم 'بيصين'"[37]؛ وتنقَّل الشيخ إبراهيم غريب البريعيني (1182-1267هـ/ 1768-1851م) من قرية برَيعين، إلى قرية المنزلة-بانياس، ومنها انتقل إلى بصلّوح الجروية-صافيتا، ومنها سكن في عين جدّو التابعة للحصن، ومنها رجع إلى بريعين؛ وكان هذا التنقل هروبًا بسبب خلافه مع جيرانه بيت أبو بكداش وانتقامه منهم، "وكانوا حاكمين بأمرهم"، وفي النهاية "أتاه الشيخ خليل بن معروف النميلة راجيًا منه حسن الإصلاح، وأن يرجع إلى وطنه، فجاء معه طائعًا لأمره"[38]؛ أما الشيخ صالح الأعرج (1181-1271هـ/ 1767-1864م) فقد ولد في "قرية 'ضهر أبولي' من أعمال صافيتا، ثم توطن قرية 'سجنو' أيامًا قلائل، وهي من أعمال بانياس، ومن هذه القرية جمع جيشًا كثيرًا، وسطا على قلعة القدموس [... ثم توطن قرية 'فنيتق'] من أعمال القدموس [...] ثم توطن قرية 'التفاحة' من أعمال صافيتا، ثم توطن قرية 'بْوَرْدِه' من أعمال بانياس"[39]؛ كذلك الشيخ محمد سلمان (المزارع) الذي ولد "في قرية 'تل عويري' الفوقية من أعمال جبلة [...] وتوطن بعدها قرية 'فارش' من أعمال بانياس [...] وبعد وفاة والده الكريم توطن قرية 'البرازين'"[40]؛ كما أن الشيخ الدرويش محمد كتب سيرته في قصيدة شرح فيها أنه هاجر من قريته "الدالة" قضاء جبلة إلى "فجليت" قضاء الدريكيش بسبب الديون، ثم إلى "بيت الشيخ يونس" قضاء صافيتا، ثم إلى قرية "الطليعي"[41]، ويحدد حرفوش السبب فيقول إنه كان "قاطنًا في قرية 'قلع الدالية' ولأسباب حدثنا

---

(37) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1259.
(38) المرجع نفسه، ص 1425-1426.
(39) آل معروف، ص 91.
(40) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1708.
(41) محمد مرهج، **مجموعة الشيخ الدرويش محمد** ([د. م.: د. ن.]، 2003).

بها مَنْ عاصره، حكم عليه فقر مدقع، وهو أنه مات أبوه وبقي يتيمًا لا من يعيله، فهاجر إلى صافيتا وقطن في جملة مواضع"[42].

استمرت حالة التنقل، وإنْ بوتيرة أقل، حتى بداية القرن العشرين، إذ يخبرنا يونس حسن رمضان أنه "أرغمتنا الزعامة الحاكمة بأمرها على مغادرة قرية 'الزاوية' [تابعة لمصياف]، والتوجه إلى قرية 'الريحانة' في جبلة عام 1322هـ (1904م). وقد دام الاغتراب مدة عامين كاملين"[43]. وهكذا لم يكن التنقل دومًا بحثًا عن ظروف أفضل للحياة، بل أحيانًا بضغط من الحكومة العثمانية، أو بسبب خلافات مع الجوار، أو بأمر من الزعامة المحلية. ولا يمكن حالةً غير مستقرة كهذه أن تسمح بتطبيق العبادات، خصوصًا الصلاة وبناء المساجد، التي تصلح في مجتمع مستقر. فإذا كانت هذه هي حالة الشيوخ فما بالك بحالة العامة؟!

2. الصراعات

إضافة إلى تنقُّل الشيوخ، كانت الحملات التي تشنُّها الدولة العثمانية عاملًا آخر في عدم استقرار المجتمع، فقد كان يتخللها هدم البيوت وحرقها؛ تُضاف إليها الغارات التي كان يشنها البدو؛ كذلك الصراعات المحلية التي كانت تنشأ بين العائلات أو العشائر، وهي صراعات لم تكن أقل قسوة، فقد ذكر "اللاذقي" عن العشائر في مقاطعة اللاذقية أن "الفتن والقلاقل لا تنقطع بين هذه العشائر، فلا تكاد تمضي سنة دون أن تقوم فيها عشيرة على أخرى"[44]؛ ويمكن الاطلاع على نماذج من هذه الصراعات

(42) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1724.

(43) أسعد أحمد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** (دمشق: دار السؤال للنشر، 1990)، ص 329.

(44) الياس صالح اللاذقي، **آثار الحقب في لاذقية العرب**، حققه وقدّم له وأعد ملاحقه وخرائطه الياس جريج (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 161.

العشائرية في ما أورده محمد خونده وإميل آل معروف في كتابيهما[45]؛ ومن الصراعات المتأخرة ما شهده صامويل لايد بنفسه[46]؛ وهو يخبرنا عن الأسباب المعيشية، وعن العجز عن دفع الضرائب، فيقول إن السكان هناك أخبروه "بأنهم سيكافحون حتى النهاية، وسيحاولون 'الخروج للعيش في مكان آخر' بدلًا من الموت جوعًا في هذا المكان"[47]. نذكر في السياق أن قرى كثيرة كانت تُهْجَر أو يُهجّر أهلها، وتنشأ قرى جديدة حتى أواسط القرن التاسع عشر.

إن عدم الاستقرار هذا، من هجرات جماعية وتنقلات فردية، مضافًا إلى الظروف البيئية ونمط الحياة الاجتماعية، كل هذا سوف يُنتج آلياتٍ تكيفية تطورية يمكن أن تحافظ الجماعة من خلالها على طقوسها بالشكل الذي يسمح ببقائها، ومن هذه الآليات "تليين"[48] الممارسات والطقوس بشكل عام، والدينية منها بشكل خاص، وتحديدًا الطقوس التي تنطوي ممارستُها - بالأصل وبالضرورة - على مشقّةٍ هي شرطُ وجودها من حيث إنها اختبارٌ لإيمان المؤمن، فتليينُ ممارسة هذه الطقوس الذي يَفترض ضمنًا مرونةً في الدين، يسمح لها بالبقاء إنما تحت شكل أكثر يسرًا وأسهل ممارسةً، ما يجعلها تبدو عديمة الصلة بالطقوس الأصلية. ففي حالة كهذه، سيتكرس مع امتداد الزمن اغترابُ العامة عن العبادات

---

(45) خونده، ص 174، 187–190، 198، 205، 210، 218، 221؛ آل معروف، ص 29، 32، 206–207، 234.

(46) لايد، ص 107–110.

(47) المرجع نفسه، ص 113.

(48) أخذنا هذا التعبير من صابرينا ميرفان حين استنتجت من التغيرات في الطقوس التي يمارسها الشيعة في جبل عامل "أن الواجبات الدينية عند شيعة جبل عامل كانت 'ألين' منها عند جيرانهم السُّنّة، وأن الدين كان أقل ظهورًا أو مقتصرًا في الأغلب على المحيط المنزلي". يُنظر: صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي: علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، ترجمه عن الفرنسية هيثم الأمين، راجع النص العربي جودت فخر الدين (بيروت: دار النهار، 2003)، ص 66.

الشرعية، وسيكون "تليين" الشعائر الطريقةَ الوحيدة للمحافظة عليها وممارستها وعدم التخلي عنها، ومع الزمن يصبح البديلُ اللّين في مقام الأصيل الصلب أو "الظاهر"، وقد كان هذا الإهمال سببًا إضافيًّا لنبذهم ومعاداتهم، الأمر الذي أدى إلى حلقة مفرغة لخَّصها - كما رأينا - عبد اللطيف سعود بهذه الجملة: "فأولئك يستوحشون منهم ولا يأمنون على حياتهم وأموالهم بمخالطتهم والسُكنى معهم، وهؤلاء لا يرون منهم إلا بغضًا وعداوة". لكن ما إن بدأ الانفتاح على المجتمع الأوسع، حتى عادوا إلى هذه العبادات، خصوصًا أن كتبَهم ومراسلاتِهم، وأدعيتَهم، وخطبَهم في المساجد، والصلاةَ على الأموات، وكلَّ ما يتعلق بالطقوس الدينية، قديمًا وحديثًا، تبدأ دائمًا بديباجة ملتزمة بالظاهر التزامًا كاملًا، وتنتهي خواتيمها دائمًا بالالتزام نفسه.

كذلك الأمر، يظهر التشديد على الهوية الإسلامية بشكل متكرر في حجج تملُّك العقارات التي يشهد عليها "شهود مسلمون"؛ فقد ورد في نهاية حجة تَمَلُّك لعام 1267هـ (1851م)، أنه "وقع التراضي بين ذات الطرفين دون إكراه بحضور جماعة مسلمين"، كذلك في حجة أخرى، أنه تمَّ تحرير هذا "السند بالرضا والقبول عاري الغر والغبن أمام شهدا [كذا] مسلمين"[49]. يتبين من هذه الحجج أن الانتماء إلى الإسلام هو الضامن في معاملاتهم.

إذا لم يكن "الظاهر" جزءًا من "الممارسة اليومية"، فإنه كان جزءًا لا يتجزأ من "الذاكرة اليومية". باختصار، إن الذي تغير هو "نمط التديُّن" لا "جوهر الدين"، ومن المعروف بشكل عام مدى مرونة "التدين الشعبي" الموجود في المجتمعات كلها، أو ما يمكن أن يُسمّى "دين اليُسْر" بسبب

---

(49) أحمد علي حسن، **حمين خلال ثلاثة قرون** (طرطوس، سورية: دار إياس، 1998)، ص 108 وما بعدها.

قلة اعتماده على النصوص المقدسة التي تشكل عماد الدين الرسمي، وليس تخلّيه عنها، فهي في طبيعة الحال تكون أكثر تشددًا، ثم إن هذه المرونة تسمح له بالتنوع الشديد تبعًا للبيئة التي يمارَس فيها، من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية، ويحدد حليم بركات أن هذا النمط من التدين "يتمركز حول المزارات أو أضرحة الأولياء والقديسين الصالحين ممن لهم أصول في التاريخ حول شخصيات أسطورية"، ومن عناصره "التمسكُ بتقاليد مشتركة بين مختلف الطوائف مستمدة من عهود قديمة قد تعود في بعضها إلى ما قبل نشوء الديانات التوحيدية [...] ويتمركز التعبد حول شخص الولي والقديس أكثر منه على النصوص والتعاليم المجردة"[50]؛ إن مرونة التدين الشعبي هذه سوف تجعل العودةَ إلى العبادات الظاهرة، أي إلى الدين الرسمي والنصوص، عودةً مبكرةً وسريعة، ولا سيما إذا عرفنا أن تواصل الشيوخ مع الفرقة الإسلامية الشيعية قد بدأ في مطلع القرن التاسع عشر.

3. الانفتاح على المذاهب الإسلامية الأخرى

كان الانفتاح المبكر[51]، منذ بداية القرن التاسع عشر، على الشيعة، بسبب ضآلة الفروق بين الطائفتين، ففي حديث محمد كرد علي عن العلويين أشار، مستندًا إلى رسالة من الشيخ سليمان الأحمد، إلى أن "لا فرق بينهم وبين الإمامية إلا ما أوجبته السياسة، والبيئة، وعادات العشائر"[52]، وهي العوامل التي أشرنا في بداية البحث إلى دورها في تمايز أي مذهب من

(50) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 449.

(51) بحثنا هذا غير معنيّ بالاتصالات الدائمة التي كانت قائمة، في طبيعة الحال، بين حكام صافيتا وحكام بقية المقاطعات من أديان ومذاهب أخرى، لأننا معنيون بانفتاح الشيوخ الثقافي-الديني، لا بتشابك علاقات الحكام العامة ومصالحهم السياسية.

(52) محمد كرد علي، **خطط الشام** (دمشق: مكتبة النوري، 1983)، ج 6، ص 262.

غيره من المذاهب. وأول من ذُكر عن تواصله معهم كان سلمان بيصين[53]، إذ حصلت "قصائد مراسلات فيما بينه وبين الفرقة الإمامية يتساءلون فيما بينهم عن الفرْق بين الفرقتين، ويتقربون بالولاء لبعضهم، فمن القصائد ما هو تَقَرُّب، ومنهن ما هو تقريع وعتاب بين الطرفين، كتعييرهم له في الغلوِّ والتقمّص، وتعييره لهم في النوح على السيد الحسين الشهيد"[54]؛ ويتكلم "الطويل" عن حوارٍ بين الشيخ سلمان و"المتاولة الذين في بعلبك، للالتحاق بعلويي جبل النصيرة"، لكنه لم يكتمل بسبب وفاة الشيخ سلمان قبل اللقاء الموعود[55].

كذلك كان لعلي الناعم "قصائد ومراسلات فيما بينه وبين الفرقة الإسماعيلية"، فقد كتب أنه "كان سابقًا نفذت مكاتبةٌ لنا من أيدي المكرَّم الأمير علي بن الأمير إسماعيل أخو [كذا] الأمير أصلان. وكان المكاتبة لنا حُسن نظام من فاه، ثم وأشواق وشغف. وفيما بعد سمع فينا فنفذ إلينا قاصدًا..."[56].

وحصل تواصل بين شيوخ صافيتا والدريكيش مع شيوخ السُّنّة حين افتتاح مسجد الدريكيش في عام 1817، وفق ما سيرد في ما بعد؛ ويقول علي أحمد مرهج عن الحاج معلا، الذي يُفترض أنه حضر افتتاح مسجد الدريكيش قبل رحلته إلى مكة ومصر، أنه "كان بينه وبين الشيخ مصطفى أفندي شيخ السجادة [= شيخ الطريقة] رابطة متينة، كما كان له مثل هذه الرابطة مع الرؤساء والمشايخ كالعالم الفاضل الحاج جعفر الشهير الذي

(53) جاء في شطر من قصيدة سلمان بيصين: "تاريخ نظمي (غدير)" (يُراجع: عارف الصوص، **من هو العلوي** (دمشق: مطبعة الإتقان، 1950)، ص 106)، وبحساب الجمل يكون التاريخ غ/ 1000 + د/ 4 + ي/ 10 + ر/ 200 = 1214هـ (1799-1800م).

(54) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1267.

(55) الطويل، ص 475.

(56) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1303.

كان قاطنًا جزيرة 'أرواد'"[57]؛ ويذكر عبد الرحمن الخير أن الشيخ محمد، المعروف بالدرويش الخيّر، "ظل بيتُه في عهده الشريف مسجدًا لقاصديه من الزائرين من سنيين وعلويين"[58].

وفي أواخر القرن التاسع عشر، قرر الشيخان سليمان الأحمد وإبراهيم عبد اللطيف التواصل مع الشيعة في لبنان، وكانت رحلتهما "الأولى إلى بيروت وصيدا قبل مطلع هذا القرن [العشرين]"[59]، ويبدو أن الزيارات تعددت، إذ يذكر عبد اللطيف إبراهيم أنه في عام 1325هـ (1907م) اجتمع والده برفقة سليمان أحمد في صيدا مع صاحب العرفان وشيوخ آخرين[60]، وحددت صابرينا ميرفان، من مصدر شيعي بالتأكيد، تاريخًا جديدًا للزيارة هو عام 1911[61]، أما كاتب سيرة سليمان الأحمد المخطوطة فقال أن رحلتهما إلى بيروت وصيدا حصلت في عام 1332هـ (1914م) "تعارفا فيها بالشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء وبعض علماء الشيعة العامليين، واتصلت بينهم المراسلات منذ ذلك الحين"[62]. وقد ورث عبد اللطيف إبراهيم هذه الصداقة التي جمعته بعدد من علماء الشيعة في لبنان ودمشق والعراق[63]، وبدأ هؤلاء الشيوخ مذّاك ينشرون كتاباتهم وقصائدهم في مجلة **العرفان**.

---

(57) عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، **في سبيل المجد** (بوينوس أيرس: مطبعة بونادر، 1934)، ص 16.

(58) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 32.

(59) علي سليمان الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان الأحمد** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 63.

(60) إبراهيم عبد اللطيف مرهج، **شرح ديوان الخصيبي** (بيروت: دار الميزان، 2005)، ص 7.

(61) ميرفان، ص 390.

(62) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص ت.

(63) عبد اللطيف إبراهيم، **التراث الأدبي للعلامة الشيخ عبد اللطيف إبراهيم**، [طبعة خاصة]، ص 16.

4. العبادات الشرعية: بناء المساجد وأداء فريضة الحج

كانت تهمةُ عدمِ الالتزام بالعبادات الشرعية، وأهمها الصلاة، أهمَّ سبب دفع السلطة إلى النظر إليهم كفئة مهرطقة. غير أن الابتعادَ عن المدن، والسكنَ في الجبال على شكل تجمعات صغيرة، يشكلان سببين كافيين لعدم بناء المساجد بشكل منظم، ومع ذلك "يوجد بعض مساجد عندهم بإزاء قبب شيوخهم العلماء"[(64)]، وقد رأينا الكثير من الأمثلة عنها في بحثنا عن القباب.

ولئن صحَّ أن الالتزام الكامل بممارسة أركان الشرع لم يكن مرعيًّا عندهم، فهذا لا يعني أنهم كانوا بعيدين عن فهمها ووجوب أدائها، أعني عند الشيوخ، إذ تذكر كتبهم قصة الشيخ "مسلِّم البيضا" التي حصلت في عام 675هـ (1277م) مع حاكم طرابلس "الموصلّي"[(65)]، الذي "جاءت

(64) الصوص، ص 46.

(65) هكذا ورد في المخطوطة. ونعتقد أن المقصود هو حاكم حصن الأكراد، الأمير "عز الدين أيبك بن عبد الله الموصلي الظاهري الذي جاء ذكره في كتاب **ذيل مرآة الزمان** لليونيني (ت. 726هـ). فقد ورد في "متجددات السنة السادسة والسبعون [كذا] وستمائة" أنه "كان نائب السلطنة بحمص ثم نقله الملك الظاهر إلى حصن الأكراد وما جمع إليه، وجعله نائب السلطنة هناك، وكان له نهضة وكفاية وصرامة وذكاء ومعرفة، وكان عنده تشيع. قُتِل بحصن الأكراد في داره بالربض غيلة في ليلة الأربعاء سابع عشر شهر رجب - رحمه الله. واختُلف في سبب قتله..." (يُراجع: قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان** (حيدر آباد الدكن: وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1960)، مج 3، ص 238). بذا يكون تاريخ الاغتيال عام 676هـ، أي بعد عام واحد من المقابلة المذكورة. وهو غير سميِّه حاكم طرابلس عز الدين أيبك الموصلي، الذي كان نائب السلطة المملوكية في طرابلس بين عامي 694و698هـ. يُراجع: عمر عبد السلام تدمري، **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور**، ج 2: **عصر دولة المماليك**، سلسلة تاريخ طرابلس الحضاري 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 33. أي بعد عشرين عامًا من تاريخ المقابلة المذكورة. وسبب ترجيحنا لحاكم الحصن هو توافق التواريخ، وكذلك تبعية قرية بويضة الشيخ مسلم للحصن (تبعد 40 كم تقريبًا)، هذا إذا كان تاريخ اللقاء المذكور دقيقًا.

إليه بعض الحسدة من النواصب وبلّغوه أن النصيرية روافض لا يقرؤون القرآن ولا يصلّون على القبلة ولا على الميت ولا يحسنون الغسل والوضوء، فغضب عليهم وأضمر لهم الحقد في حيزومه ثم أرسل يطلب علماء ورؤساء ذلك العصر ليعاقبهم"[66]، حينذاك تردد الجميع بالذهاب إليه خوفًا، لكن الشيخ "مسلِّم"، بحسب رواية الشيخ حسين سعود، تطوع بالذهاب إلى طرابلس "وقد هيّأ الله له أسباب النجاة بعد أن قابل المتصرف الموصلي وأجابه على أسئلته الشرعية من إسباغ وضوء وإقامة صلاة وتلاوة القرآن والصلاة على الميت [...] فما كان من المتصرف إلا أن ردَّه مكرَّمًا وأبلغه بأن لا حاجة بعدئذ لحضور الشيوخ"[67]. تؤكد هذه القصة أن العبادات بقيت، كما أسلفنا، جزءًا من الذاكرة اليومية لا من الممارسة اليومية، لأن ممارستها تحتاج إلى ظروف مواتية، ومنها الاستقرار.

شكَّل الاستقرار النسبي الذي تمتعت به المنطقة الجنوبية (صافيتا) - قياسًا إلى المنطقة الشمالية - ظرفًا مناسبًا لبناء الجوامع، فكان أول جامع مذكور هو "الذي بناه الشيخ درويش شبلي سنة 1150هـ (1737م)، وأتى بالبنَّائين من حلب، وكلفتُه من ماله"، ونعتقد أن بناء القباب شكّل دافعًا لهذا الملتزم إلى أن يضيف إليها بناء الجوامع؛ لكن هذا الجامع "بدأ يتهدم مع دخول إبراهيم باشا إلى سوريا؛ ثم بعد احتلال فرنسا لسورية باعت البلدية أرض الجامع"[68] ولم يعد له وجود. ثم بعد أقلِّ من قرنٍ بُني مسجد في قصبة برمانة (الدريكيش) عربونَ إخلاص للدولة، وانتماءٍ للدين الإسلامي، وذلك بعد قمع تمرد صقر المحفوض، ففي مطلع القرن التاسع عشر (1221هـ/ 1806م)، وبعد انكسار المحفوض في حركته التمردية، ومعاناة أهالي صافيتا من حملة مصطفى آغا بربر، و"من شدة

(66) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 597.
(67) المرجع نفسه، ص 2071-2076.
(68) صقر، ص 471.

ما قاسوه في هذه الواقعة دخل عليهم الخوف والرعب وأرسلوا عرض حال إلى سليمان باشا [والي صيدا] يتواقعون به ويترجون أن يقبلهم في دين الإسلام لأنهم نذروا وتعهدوا على أنفسهم الطاعة الدائمة بحيث يُرجِع إليهم مقدمهم الشيخ صقر والشيخ دندش، والتمسوا أيضًا الإذن بأن يعمروا جامعًا لإقامة الصلاة والعبادة"[69]. بُني الجامع، وافتُتح في عام 1232هـ (1817م)، بحضور وفد علماء طرابلس برئاسة الشيخ مصطفى حمود الأروادي نائب الحاكم الشرعي في طرابلس، وحضور الشيخ دندش صقر وإخوته، إضافة إلى عدد كبير من شيوخ (علماء) العلويين في المنطقة[70]، فكان الافتتاح مناسبةً للقاء عدد كبير من شيوخ المذهبين ولتبادل الحوار بالتأكيد، وربما بدأت فكرة أداء فريضة الحج تخطر في ذهن الشيخ معلا حسن في هذا اللقاء.

في ظروف كهذه لا بدَّ أن الشيوخ شعروا بضرورة مراجعة العلاقة بين الباطن والظاهر، فظهرت مذّاك، أي بداية القرن التاسع عشر، دعوة بعض الشيوخ إلى التمسك بالظاهر، فقد نظَم الشيخ محمود حسين (بعمرة)، الذي يُفترَض أنه حضر افتتاح جامع الدريكيش، أربعةَ أبيات شعرية أعاد بها صوغ قولٍ يُنسب إلى الإمام جعفر الصادق، هو: "من تمسك بالظاهر المحض فهو حشوي، ومن تمسك بالباطن الصرف فهو ملحد، ومن جمع بين الظاهر والباطن كان مؤمنًا موحِّدًا"[71]، فهو حين نظم هذا النص شعرًا، يعلن إيمانه به قولًا وفعلًا، ويقصد أيضًا الترويج له ونشره بين أبناء الطائفة؛ ثم إن هذا الشيخ سوف يتفق مع الحاج معلا على أداء فريضة الحج، لكن

---

(69) إبراهيم بن حنا العورة، **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان ومدنه وبلاد العلويين والشام**، نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات الخوري قسطنطين الباشا المخلصي (صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936)، ص 303.

(70) صقر، ص 243.

(71) محمد علي إسبر، **سطور مضيئة عن الإمام الصادق وحياتنا وتقاليدنا** (بيروت: دار الأصالة، 1980)، ص 157.

مانعًا منعه من متابعة الرحلة وفق ما سيرد بعد قليل؛ ونقل محمد علي إسبر أيضًا عن الشيخ حسين أحمد قوله: "اعلم أيها الأخ أن الله افترض على المؤمنين أن يقرّوا بالصلاة الباطنة التي هي معرفته والتوجه إليه، وأن يقيموا الصلاة ظاهرًا، ويأتوا المساجد"[72].

ويذكر "الخطيب" عن الشيخ إبراهيم مرهج أنه "عمل على إقامة صلاة القبلة وبناء الجوامع والمساجد وصيام رمضان وغير ذلك من الأعمال التي تجعله من 'المجددين السابقين'"[73]؛ كذلك كان الشيخ إبراهيم (الزعفرانة) "شعاره العبادة، وصيام أربعة أيام في كل شهر، ويصوم رجب وشعبان ورمضان"[74]؛ وكان الشيخ أحمد سلمان (المعمورة) "يقيم الصلاة ظاهرًا وباطنًا"[75]؛ وقد اشتهر الشيخ محمد سلمان (المزارع) "بالغيرة الفائقة على تطبيق أحكام الشريعة الغرّاء [...] واشتهر كذلك في التشديد على إقامة الصلاة لأوقاتها وصيام شهر رمضان المبارك ونشأ على ذلك أبناؤه من ذكور وإناث"[76]؛ كذلك كان الشيخ يوسف علي عيد (1275-1350هـ/ 1855-1930م) "كثير الصلاة والصوم، يصوم رجب وشعبان ورمضان في أغلب أعوامه"[77].

كان بناء المساجد أكثر ارتباطًا بالأمان والاستقرار منه بالخوف والتنقل، وأشد إلحاحًا، كرابط اجتماعي، في حياة المدينة منه في حياة القرية[78]؛ كذلك كان أداء فريضة الحج الذي حصل أول مرة في منطقة

(72) المرجع نفسه، ص 163.

(73) يوسف علي الخطيب، **النسب الشريف** (مخطوط، [1910])، ص 137.

(74) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1821.

(75) الخطيب، ص 134.

(76) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 28-29.

(77) الخطيب، ص 343.

(78) كان معظم سكان الجبل إن لم يكونوا كلهم يسكنون المزارع والقرى، باعتماد تعريف بسام القحط للمزرعة التي هي تجمُّعٌ سكاني عائلي لا يزيد عن 200 نسمة؛ وللقرية التي تضم

صافيتا ذاتها بعد خروج العلويين من العزلة خلال فترة حكم إبراهيم باشا، وقد أداها الشيخ معلا من قرية ضهر رجب؛ ونعتقد أن سياسة التسامح الديني التي اتبعها إبراهيم باشا في سوريا، والاستقرار المخيِّم في تلك الفترة، والانفتاح على بقية المذاهب الإسلامية، كل ذلك قد شجّع على البدء بأداء فريضة الحج، وعلى النشاط الذي تلاه في حركة بناء المساجد؛ ومن جهة ثانية، عُدّ أداء الشيخ عبد العال (أو الحاج معلا) فريضةَ الحج، حدثًا مهمًّا عند الشيوخ، وفي هذا الصدد يخبرنا حرفوش عن الحاج معلا أنه "أول من اشتهر بالحج إلى بيت الله الحرام، وعلى ما يُروى أنه اتفق هو والشيخ محمود (بعمرة)، على أن يحجًّا، وبعد ذهابهما مرحلة أو مرحلتين على الطريق، لأسباب لم ندْرِها لمرض أو غيره، رجع الشيخ محمود، ومضى معلا بعزيمته، وحينما فاتت محمود الحجة، فكّر أن يعمل لقاءها شيئًا، فتفرغ لتأليف رسالته المسماة بتحفة الأخيار. وبرجوع معلا من حجته جاءت إليه إخوان عصره 'يباركون له في حجته'، ويهنئونه على سفره، وكان منهم الشيخ محمود[79]، وصحبته الرسالة، يقدمها للسيد الحاج، وبعد تأمله بها، عهد إليه الحاج على أن يدعو اللهَ ليكون ثوابُ الحجة مشتركًا فيما بينهما، ويشاركه بثواب الرسالة، لاعتذار محمود له،

200–2000 نسمة؛ أما القصبة أو المدينة فتتصف بوجود سور، وخانات، وأسواق، ودار عبادة، ومدارس وشوارع مرصوفة، وحمامات. يُراجع: القحط، ص 43، فالمسجد من مكونات المدينة بحسب هذا التصنيف.

(79) تحتاج هذه القصة إلى تدقيق في تتالي الأحداث بسبب جهلنا بالعام الذي ذهب فيه معلا إلى مكة ومصر، فقد توفي محمود حسين في 3 رجب 1249هـ (15 تشرين ثاني/ نوفمبر 1833م)، وانتهى بناء المسجد في عام 1254هـ (1838م)، أي بعد أكثر من أربعة أعوام على وفاة محمود، يصحّ هذا الخبر في حال أن بناء المسجد استغرق أربعة أعوام، وهي فترة معقولة، وأن رحلة الحج قد حصلت في عام 1833، إذ إن 1 من ذي الحجة 1248هـ يوافق 20/ 4/ 1833م، وفي أحسن التقديرات، تستغرق الرحلة بكاملها حوالى ستة أشهر. المهم بالنسبة إلى بحثنا هو هذه السردية التي تقرن رغبة الشيخين معًا، لأنها تعكس الأهمية التي بدأت تتخذها هذه الفريضة، وغيرها، عند شيوخ من عشائر مختلفة.

إذ كانا تشاركا قبلًا، فلم يضنّا على بعضهما بذلك، لأن السيد الحاج قد خدم الأمة خدمة جليلة، وهي 'بإحياء الشريعة'، كبنائه مسجد [كذا] للصلاة وإقامة الأذان كل وقت، حتى تعليم النساء صلاة القبلة"[80].

تقديرًا لأدائه فريضة الحج، نُسِبت القرية إليه وأصبح اسمها بيت الحاج، ويصح أن نستنتج من الحفاوة التي لقيها الحاج معلا أن عددًا آخر من الشيوخ كانت عندهم الرغبة والنية بأداء فريضة الحج، أما لماذا لم نسمع عن غيره أنه أداها في القرن التاسع عشر، ربما نجد الجواب في ما ذكره عبد الرحمن الخير عن أنه قام "مرة ثانية عام 1390 هـ بزيارة مكة المكرمة والمدينة المنورة مرافقًا ومعرِّفًا لبضعة عشر حاجًّا من إخواني المسلمين (العلويين) رجالًا ونساء، ومؤدِّيًا فريضة الحج المقدسة نيابة عن المغفور له والدي، إذ حالت ظروف قاهرة دون أدائه بنفسه هذه الفريضة التي كان يتلهف لأدائها"[81]. يمكننا أن نفهم أن النية كانت متوفرة عند بعض الشيوخ في أداء هذه الفريضة لولا "الظروف القاهرة".

من المهم ذكر الظروف التي أحاطت بأداء هذه الفريضة بحسب المرويات الشفوية. يتداول أحفاد الحاج معلا أنه اعتاد أن يستقبل في منزوله تاجرين جوالين من جزيرة أرواد، اسم أحدهما عبد العال، وحين فكر في أداء فريضة الحج، اتفق مع هذا التاجر الأروادي واستخدم أوراقه متنكرًا بشخصيته لكي يلتحق بقافلة الحج من دون عوائق تتعلق بمذهبه، وبعد عودته أحب أن يحتفظ بالاسم الذي رافقه في رحلته هذه وأدّى به الفريضة، وهذه القصة تفسِّر سبب تسميته عبد العال، غير الشائع في هذه الطائفة، وربما كان الحاج معلا الوحيدَ الذي يحمله.

---

(80) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1750.

(81) عبد الرحمن الخير، **عقيدتنا وواقعنا: نحن المسلمين الجعفريين "العلويين"**، تقديم عبد الرحمن الأرياني (دمشق: [د. ن.]، 1992)، ص 15.

ثم إن الحاج معلا لم يكتف بأداء فريضة الحج، بل أكمل رحلته إلى مصر، "واستحصل على إذن ببناء مسجد في قريته، إذ كانت سوريا يومذاك في حكم محمد علي باشا، وابتنى المرحوم الحاج معلا فورَ وصوله المسجدَ العامر حتى اليوم في قرية 'بيت الحاج'"[82]، وكان قد أحضر معه "أحد خريجي الجامع الأزهر لتلقِّي دروس تجويد القرآن على يديه، وتعلُّم بعض قواعد اللغة منه"[83]. إن بناء مساجد يرتادها المصلون، وقد أصبح ممكنًا في فترة الاستقرار، عودةٌ صريحة إلى تطبيق الشرع، وذلك بما أحدثه من تجديدِ فهمِ معنى الصلاة وشكل ممارستها كطقس؛ إذ يذكر الشيخ الخير أن الحاج معلا والشيخ يونس ياسين، قد برزا في محاربة "عادة التستر في إقامة الصلاة أفرادًا وجماعات، فقد كان من المستحَبِّ أن يبالغ المصلِّي في التخفّي والتحجُّب أثناء إقامته للصلاة حتى عن ولده أو أخيه أو زوجته فضلًا عن غيرهم، وكذلك المصلون جماعة، وحجتهم في ذلك الهرب من المُراءات والمبالغة في طلب الثواب، وبسبب هذا التخفي طالما رُمي العلويون بشتى التهم الكاذبة"[84].

ويقدِّر الشيخ محمود الصالح تقديرًا عاليًا خطوة الحاج معلا الذي "شق للعلويين طريقًا كان مستعصيًا عليهم في تلك الآونة"، ويفسِّر سبب هذا الاستعصاء والابتعاد من الصلاة العلنية زمنًا طويلًا، فيقول أنه:

"أثناء قيام الحاج بذلك العمل الجليل استنهض الهمم لبناء الجوامع، وإقامة الشعائر الدينية علنًا، في حين كان لا يجرؤ أبناء ذلك الجيل على إعلان تأدية ما افترض الله عليهم، والجهر بتطبيق تعاليم الشريعة السمحة، بل كانوا يقيمونها سرًّا داخل بيوتهم، وربما ألزمهم الأمر أحيانًا إقامة رقيب

(82) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 21.

(83) محمود الصالح، **النبأ اليقين عن العلويين**، قدم له محمد عنبر، ط 3 منقحة ومزيدة (اللاذقية، سورية: دار المرساة، 1997)، ص 199.

(84) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 35.

عليهم خشية مَن يظهر عليهم، لتعبُّدِهم على المذهب الجعفري، غير المعلن به آنذاك في هذه البلاد، حَذَر السلطة الحاكمة"[85].

لقد كانت ممارستهم حينذاك تكيّفًا مع الأوضاع المحيطة الضاغطة عليهم، من أجل البقاء. لكن بعد بناء هذا المسجد لم يتأخر آل يونس ياسين في بناء مسجد في قريتهم، إذ شرع به غانم ياسين وابن أخيه عبد الحميد يونس، وأَتمَّ بناءَه ياسين يونس وسليم غانم في عام 1267هـ (1851م)؛ ثم بنى الشيخ عمران حمدان الزاوي (1228-1290هـ/ 1813-1873م) "زاوية تقام فيها الصلاة ويخطب فيها يوم الجمعة، وكان له أربعة أولاد، قرروا أن يكون فطورُ المصلين عند أحدهم بالشهر مرة واحدة، وجرت أحفاده بعده على هذه الخطة، وقد حضرتها - الفقير - مرتين في زماني"[86]، وذكر ذلك أحمد علي (القلع) في رائيته الشهيرة حين قال في ذكر عمران حمدان[87]:

له عـادةٌ في كل أسـبـوع خطـبـةٌ وعـيـدٌ له فضلٌ كما غـيـث هـامـرْ

يقدم الأستاذ أحمد عمران الزاوي المحامي تفسيرًا لعادة دعوة المصلين إلى الغداء، فيقول "لمّا كان الكثير من أبناء القرى المجاورة يغدون إلى الصلاة يوم الجمعة، فقد أَلزم [الشيخ عمران] نفسه بإقامة 'وليمة' لهذا الجمع بعد الانتهاء من الصلاة، وبتكرارها صاروا يطلقون على الوليمة 'عيد الجمعة' [...] فأورث هذا الواجب إلى ورثته"[88]؛ وقد جرى على إقامة هذه الوليمة، إضافة إلى آل عمران الزاوي، آلُ الحاج معلا وآل يونس ياسين بحيث أصبحت "طقسًا" بقي أثرُه في ذاكرة الشيوخ اللاحقين حتى أواخر القرن العشرين، فقد تمسّك به بعض الشيوخ في

(85) الصالح، ص 199.
(86) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1677.
(87) المرجع نفسه، ص 1456؛ يُنظر كذلك: القلع، ص 137.
(88) أبَيّ حسن، **أسئلة وأجوبة قضايا إسلامية، حوار من الدكتور أحمد عمران الزاوي** (طرطوس، سورية: دار قرطاج للطباعة والنشر، 2013)، ص 18.

المساجد التي بنوها، كما كان يفعل الشيخ حسن الخطيب (ولد في عام 1924 في العبودية-لبنان)، والشيخ سليمان العيسى (ولد في عام 1905 في حْرَيصون-بانياس)، الذي كان، إضافة إلى عيد الجمعة، "يقيم وليمة للصائمين يوميًّا عند الإفطار"[89] في شهر رمضان. ونعتقد، في المقابل، أن "عيد الجمعة" هذا، إذا كان قد بدأ بقصد إطعام القادمين من القرى المجاورة من باب واجب الضيافة وتعزيز الرابط الاجتماعي، فقد قصد أيضًا أن يغري المصلين بالالتزام بصلاة الجمعة، لأن عادة الدعوة إلى الطعام تعود، بآلية "التلقيم الراجع" وتحفيز نظام المكافأة في الدماغ، لتشكل عامل جذبٍ بعد أن أصبحت طقسًا يضفي على الصلاة طابعًا احتفاليًّا. ومما يدعم رأينا هذا ما ذكره المؤرخ حسن إبراهيم حسن عمّا عُرف عن الخلفاء الفاطميين من إقامة موائد سخية في المناسبات الدينية والأعياد المختلفة، فمثلًا، "كان يُقام يوم الفطر سماطان [مائدتان]: أحدهما بعد صلاة الفجر، والثاني بعد صلاة العيد [...] أما هذا السماط فكان فيه صحائف ملأى بالفطائر والحلوى. وكان يدعى الناس من كل الطبقات إليه"[90]؛ ثم يقول في تفسير هذا السلوك إن "القصدَ من ذلك، العملُ على نجاح أعمالهم السياسية والدينية"[91]. والسؤال هل كانت هذه الوليمة مبادرة شخصية منهم؟ أم أخذوها عن الفاطميين؟ وعن أي طريق؟ لا نعرف ما إذا كانت عشيرة المحارزة (يُنسبون إلى مصر الفاطمية) هذه قد أوصلت هذه العادة إلى هؤلاء الشيوخ.

إلى جانب هذه المساجد التي كانت تقام الصلاة فيها على أحد المذهبين، الشافعي أو الحنفي، يعدد أحمد علي حسن أماكن أخرى لأداء

---

(89) بلال محمود بلال، **تاريخ الآباء ميراث الأبناء**، ج 1، ص 65، 101.

(90) حسن إبراهيم حسن، **الفاطميون في مصر وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1932)، ص 281.

(91) المرجع نفسه، ص 289.

الصلاة بناها العلويون قبل تلك الفترة، فيذكر أن "هناك مساجد أخرى في الجبل، منها ما هو قائم للآن، أذكر منها مسجدًا أقامه آل شمسين على مقام السلطان إبراهيم في ضاحية من ضواحي طرطوس، ومسجدًا إلى جانب قبة الشيخ عبد الرحمن الحلبي في قرية 'بغمليخ' يقوم على هضبة جميلة مشرفة، وآخر على جوار ضريح الشيخ أحمد قرفيص بناه آل إسماعيل (القرداحة)، وآخر على مقام الشيخ ميكائيل في (درمينا)"[92].

بُنيت هذه المساجد على نفقة محلّية قبل أن تهتم الدولة العثمانية ببناء المساجد والمدارس في بلاد العلويين؛ ثم بعد اهتمام الدولة بقي الشيوخ يبنون المساجد على نفقتهم، ففي لقاء الشيخ علي سلمان (المريقب) مع المتصرف ضيا باشا "خصص [ضيا باشا] له شيئًا من المال ليبني جامعًا ومدرسة، فقال له [الشيخ] إني بنيت جامعًا على نفقتي"[93]. ولوضع هذه الحادثة في إطار أوسع، نعتقد أنه من المفيد ربط هذا الحوار مع ما ذكره محمد خونده عن أن الشيخ علي طلب أن يقترض من والده إسماعيل خونده مبلغ مئة ليرة ذهبية "نظرًا لحاجته الماسة إليها [...] ولعل هذه الحادثة جرت حوالى سنة 1890"[94]. نعتقد أن الحاجة إلى هذا المبلغ في تلك الفترة بالذات، كانت لغرض بناء المسجد، خصوصًا إذا علمنا أن بناءه بدأ في عام 1891 وانتهى بعد عامين كما تذكر النقوش في واجهته؛ وللعلم، كان ضيا باشا متصرفًا حتى عام 1892. ونجد في تتمة القصة ما يدعم ذلك، وهي أن إسماعيل خونده اقترح أن يُجمع المبلغ من طريق الزكاة، أو بالأحرى أن يوزَّع على أبناء الطائفة، فيكون القصد إذًا من طريق جمع التبرعات.

---

(92) أحمد علي حسن، **المسلمون العلويون في مواجهة التجني**، المقدمة التاريخية بقلم حامد حسن (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1985)، ص 151.

(93) حرفوش، **خير الصنيعة**، ص 1880.

(94) خونده، ص 247.

ومتابعة لهذه الفكرة، ذكر أحمد (القلع) أن ضيا باشا زار في عام 1889 "جبلة والمرقب وصدرت أوامره الكريمة بطلب وجوه مشائخ هذين القضائين [كذا]، ومع حضورهم وجد أن فيهم كثيرين قائمين بهذه التعبّدات الدينية والأعمال النبوية، فسرَّه ذلك"[95].

قد يبدو مما سبق أن أفكار شيوخ الإصلاح كانت تمضي من دون معارضة، ذلك أن هذه التراجم قد تجنبَتْ جميعُها ذكر كل ما يشير إلى خلافٍ، أو يثير إشكالًا من طبيعة طائفية أو عشائرية أو عائليه، فكان مؤلفوها يلتزمون دائمًا بذكر الأحداث التي تَجمَع، ويبتعدون ممّا يفرِّق، لأنهم كتبوها في فترة كانت الطائفة بشكل خاص، والمجتمع بشكل عام، أحوج ما يكون إلى الوحدة والتآلف؛ لذلك تجنَّبَتْ هذه التراجم ذِكرَ الخلافات مع الشيوخِ الذين يوصفون بالمحافظين، أو بمعادي الإصلاح. وهنا أورد ما سمعته من الدكتور حيان غانم عن أن جَدّ والده، الشيخ عبد اللطيف غانم، وجَّه دعوةً إلى عدد كبير من الشيوخ لحضور افتتاح جامع بيت الشيخ يونس تتضمن، كما هو متوقع، دعوةً إلى مأدبةِ غداء بعد الصلاة، لكن عددًا من المدعوين رفض الحضور، فوصفهم الشيخ عبد اللطيف بأنهم "جَهَلةٌ متخلفون"، غير أن قصده باستخدامه هذا الوصف لم يصلنا، ومن ثم لنا الحق في الاعتقاد أنه مرتبط بموقفهم المتشبث بالباطن على حساب الظاهر المتمثل هنا ببناء الجوامع والصلاة فيها. كان النزوع الإصلاحي في أواسط القرن التاسع عشر قد بلغ درجةً أصبح من الممكن معها الكلام عن "جهل وتخلُّف" للتمييز بين فريقين من الشيوخ.

نخلص مما سبق إلى أن إحياء الشعائر الدينية، أو الرجوع إلى الظاهر، منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، قد ارتبط بعوامل سياسية عدّة، بعيدًا

---

(95) القلع، ص 78.

عن أي ضغط أو إكراه - إذا استثنينا حملة مصطفى آغا بربر على صافيتا التي حدثت لجباية الأموال - أول هذه العوامل هو الانفتاحُ السياسي وما رافقه من تسامح ديني منذ إبراهيم باشا؛ ثانيها تكريسُ التنظيمات العثمانية لهذا التسامح؛ وثالثها دعوة السلطان عبد الحميد إلى الجامعة الإسلامية وما رافقها - وما تلاها - من سياسة التقارب بين السُّنّة والشيعة التي سادت الأجواء في تلك الفترة. فإذا صحَّت نظرةُ العثمانيين إلى العلويين كفئة مهرطقة، فإن شيوخ القرن التاسع عشر الإصلاحيين قد قطعوا الطريق أمام هذه الهرطقة كي لا تتحول إلى دين مستقل.

لقد تركّز دورهم في تلك الفترة العثمانية على التشديد على هويتهم الإسلامية والالتزام بانتمائهم إلى الدولة، وهي خطوة لا بد منها نحو المواطنة؛ وفي مرحلة الانتداب الفرنسي سيكون دورهم ودور أبنائهم النهضويين، التشديد على الانتماء الوطني والعروبي.

ثالثًا: الانتماء الوطني ومحاربة القوى الدخيلة

كانت مواقفُ هؤلاء الشيوخ في نبذ العشائرية، وتجاوز الطائفية، وإعلان الانتماء إلى الإسلام، مقدماتٍ للوعي الوطني والانتماء إلى وطن الجميع. يذكر مؤلف **المستدرك** في ترجمته الشيخ عيد الصالح (1265-1360هـ/ 1849-1941م) أنه، قُبيل خروج العثمانيين ودخول الفرنسيين، "توافد زعماء المنطقة الساحلية آنذاك إلى معتَصَمه [للشيخ عيد] الجبلي في 'القلع' وسألوه عن موقفهم من الصراع العثماني الفرنسي على البلاد، فأجابهم بحكمته الواعية: يجب أن يكون الصراع بيننا جميعًا وبينهم جميعًا. ثم قالَ يحضّهم على التحرر من الدخيلين معًا:

أمِنْ دولةٍ ضاق الحمى بذئابها إلى دولة تلطى الأفاعي ببابها!"[96]

(96) حرفوش، **المستدرك**، ص 401.

يتضح من جوابه تمامًا أن عبارة "بيننا جميعًا" لا يمكن أن تعني الطائفة، بل جميع الذين ينتمون إلى هذه الدولة؛ وأن "بينهم جميعًا" لا تعني إلّا مَن سُئل عنهم، وهم الأتراك والفرنسيون، ولا بد من التحرر من هؤلاء ومن أولئك.

1. ثورة الشيخ صالح العلي

لن يتأخر الزمن حتى يتحقق موقف عيد الصالح على أرض الواقع، فقد قاد الشيخ صالح العلي (1885-1950)، وهو ابن علي سلمان (المريقب)، ثورةً ضد الفرنسيين لقيَتْ استجابةً فورية مثلما يذكر عبد الرحمن الخير، الذي كان طالبًا في مدرسة "العنازة"، فيقول إن مديرها علي عباس، عندما علم "باحتلال فرنسا بعض النقاط من الشاطئ السوري عام 1918، عقد في باحة المدرسة اجتماعًا عامًّا ضمَّ معلِّمِي المدرسة وطلابَها جميعًا، وألقى علينا خطابًا حماسيًّا أعلن فيه إغلاق مدرسة العنازة، لأن الجهاد دفاعًا عن الأرض والدين أولَى اليومَ من الجهاد طلبًا للعلم؛ وختم خطابه بقوله: من شاء الجهاد منكم فليلتحق بي إلى ثورة الشيخ صالح العلي"[97]. لقد أصبح الانتماءُ الوطني والديني واضحًا في ذهن ذلك الجيل، إذ لا يمكن أن يُقرأ هذا الربط بين مفهومي الأرض والدين، إلا بمعنى الانتماء إلى الوطن السوري، وإلى الدين الإسلامي، وهو انتماءٌ مسؤولٌ يستحق التضحية بالروح إذا اقتضى الأمر.

حصلت الثورة ولقيتْ دعمًا من شيوخ بقية العشائر ورجالاتها[98]،

---

(97) علي عباس، **القلائد في العقائد** (دمشق: [د. ن.]، 1998)، ص 20.

(98) باستثناء بعض المقدمين في الشمال، الذين اتفقوا مع الفرنسيين بُعيد دخولهم اللاذقية (يُنظر: خونده، ص 223؛ منير الشريف، **المسلمون العلويون: من هم وأين هم**، ط 3 (دمشق: المطبعة العمومية، 1961)، ص 165). أما الذين لبوا دعوة الشيخ صالح، فكان من بينهم السادة أحمد المحمود عدره، محمد إسماعيل، الشيخ علي أحمد ميهوب، الشيخ معلا أحمد غانم، الشيخ محسن حرفوش، الشيخ يونس محمد رمضان، الشيخ أحمد محمد رمضان،

ومن وجهاء السُّنَّة في المنطقة ومن خارجها؛ واللافت فيها أن الشيخ صالح العلي مدَّ جسور التواصل والتعاون مع الملك فيصل ويوسف العظمة في دمشق، ومع إبراهيم هنانو في حلب، بحسب ما سجلت المدوناتُ التي أرّخت لتلك الثورة[99]؛ وكان هذا التواصل وهذه الجسور، التعبير الأفصح عن الانتماء الوطني لهذا الشيخ وللشيوخ الذين التفوا حوله؛ وقد لخص موقفه في أشعاره، ومنها هذه الأبيات[100]:

بني الغرب، لا أبغي من الحرب ثروة	ولا أترجّى نيل جاه ومنصب
ولكنني أسعى لعزة موطن	أبيّ، إلى كل النفوس محبب
تودّون باسم الدين تفريقَ أمة	تسامى بنوها فوق دين ومذهب
تعيش بدين الحب قولًا ونيّة	وتدفع عن أوطانها كل أجنبي
وما شرع عيسى غير شرع محمد	وما الوطن الغالي سوى الأم والأب

هكذا تجلى الانتماء الوطني، الذي تتوحَّد فيه بقية الانتماءات الدينية والمذهبية لمصلحة الولاء الوطني، وهنا بالضبط مبدأ الإحساس بالمواطنة.

2. مقاومة التفريق

أما عن حمل السلاح ضد الإسماعيليين، حيث تتجاور الطائفتان في منطقتَي القدموس والشيخ بدر، يذكر أدهم آل جندي أنه "في شهر شباط

الشيخ علي عباس، عبد الكريم الخير، إسبر زغيبي، علي زاهر، إسماعيل إحسان، محي الدين عدبا، وغيرهم. يُنظر: أدهم آل جندي، **تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي** (دمشق: مطبعة الاتحاد، 1960)، ص 31؛ عبد اللطيف اليونس، **ثورة الشيخ صالح العلي**، الأعمال الكاملة لعبد اللطيف اليونس 1 (دمشق: منشورات دار الثقافة، [د. ت.])، ص 101.

(99) آل جندي، ص 36، 38، 48.

(100) سلمان محمد يوسف، **حياة المجاهد الأول الشيخ صالح العلي** (طرطوس، سورية: إياس للطباعة، 2007)، ص 337.

سنة 1919م، حدث شجار بين الإسماعيليين والعلويين توفَّق الفرنسيون في إيقاعه بين الفريقين، وقد ناصر الفرنسيون الطائفة الأولى على الثانية"، لكن أيًّا كانت الأسباب، هناك أمران ثابتان، الأول هو أن الشيخ صالح استمر في ثورته ضد الفرنسيين وحدهم، والثاني أنهم لم يحاكموه في ما بعد بسبب حربه مع الإسماعيليين، بل بسبب حربه ضدهم، إذ صدر حكم الإعدام لأنه قام "بثورة عنيفة أدت إلى قتل الكثير من جنود الفرنسيين"[101].

وبعد أن دقَّ الفرنسيون إسفينًا بين العلويين وجيرانهم الإسماعيليين، اتجهوا إلى محاولة فصل العلويين عن الإسلام، فلعبوا بورقةٍ زوَّدهم بها الرحّالون الذين سبق لهم أن زاروا المنطقة، واعتبروا النصيرية مذهبًا لا ينتمي إلى الإسلام، مستندين في ذلك إلى ما رأوه من ابتعاد العلويين من تطبيق أركان الإسلام الشرعية؛ إذ يذكر علي عباس في تأبينه الشيخَ محسن حرفوش الذي شارك في ثورة الشيخ صالح العلي وسُجن بسببها، ونجا من الإعدام، أن الشيخ محسن "رأى من المآخذ أن كثيرًا من بني قومه قد أعرضوا عن القيام بواجبات الشرع كسلًا أو إهمالًا، فقام بحضّهم على التمسك بأهداب الشريعة الغراء"، وبدأ بنفسه، إذ أصبح يؤدي الصلاة في مساجد السُّنَّة في مدينة جبلة، لعدم وجود مسجد لطائفته في تلك الفترة، ما لفت نظر الفرنسيين. ويخبرنا علي عباس بـ"موقفه المشرِّف حين استدعاه المستشار الفرنسي الذي لم يرُقْه مسلكُه من هذه الناحية، فأراد إحراجه، فسأله عن دينه، فأجاب بجرأة ومن دون تردد: الله ربي، ومحمد نبيي، والقرآن كتابي، والإسلام ديني، وهو يعلم أنه بذلك الجواب يعرِّض بمركزه"[102]، فلم تفدهم محاولتهم هذه بشيء، بل على العكس، كرست الانتماء إلى الإسلام.

---

(101) آل جندي، ص 31، 55.

(102) حرفوش، **المستدرك**، ص 425-426.

يبدو أن هذه الحادثة لقيت صدًى واسعًا، مدَّةً طويلة، فها هو الأستاذ محمد مجذوب، المثقف والشيخ السُّنّي من طرطوس، يستعيد روايتها بعد حوالى عقدين من الزمن، في عام 1938، في تقديمه لكتاب **مراثي الشيخ عبد الكريم عمران**، على الشكل التالي: "دعا ذات يوم أحدُ ضباط الاستخبارات المرحومَ الشيخ محسن حرفوش، وكان قاضي المحكمة المذهبية في جبلة، وجعل يجادله في أمر صلاة الجمعة، يريد أن يمنعه من إقامتها في مسجد السُّنّيين - باعتبار أنه غير مسلم في نظرهم - فما كان جواب هذا الشيخ؟ لقد قال للضابط: إن إلهنا واحد، ونبينا واحد، وكتابنا القرآن، ونحن مسلمون، أرادت السياسة أم لم ترد"(103). فكان من الطبيعي إذًا أن يصيبهم ويصيب قراهم ما أصاب بقية المناطق في سوريا على يد الفرنسيين، وهذا ما حصل مع منزل الشيخ محسن نفسه، ومنزل عضو مجلس العقداء إسبر آغا زغيبي، وكذلك منزل الشيخ محمد ياسين حتى من دون أن يشارك في الثورة ضد فرنسا التي "كانت تعمد إلى إحراق القرى التي تقاومها، وذلك كان نصيب قريته وبيته بالذات"(104).

لقد قاوموا التفريق عن الإسلام، ورفضوا استقلالهم الديني بهذا المنطق الصوري البسيط: كلُّ ديانة تحتاج إلى نبي مُرسَل وإلى كتاب مُنزَل؛ نبي العلويين هو محمد نبيُّ الإسلام، وكتابهم هو القرآن كتابُ المسلمين؛ فالعلويون إذًا مسلمون.

وبعد أن أخفقت المحاولة الأولى في خصوص إقامة أركان الشرع، وجد الفرنسيون حجة جديدة تستند إلى الصفات البدنية مثل لون الشعر والعيون، فروّجوا لفكرة انتمائهم الإثني إلى الصليبيين، وتصدى لهم هذه المرة سليمان الأحمد؛ فبعد أن تغلب الفرنسيون على ثورة الشيخ

---

(103) **اللوعة الخرساء في أصدق الرثاء: مراثي الشيخ عبد الكريم عمران**، ط 3 (دمشق: [د. ن.]، 2000)، ص 18.

(104) حرفوش، **المستدرك**، ص 594.

صالح، وأخضِعت بقية المناطق السورية، "بدا لهم كي يرسخوا أقدامهم أن يعمدوا إلى شيء من اللين وحسن السياسة مع العلويين كيما ينفِّذوا مخططاتهم المستقبلية بسهولة"، بحسب تعبير علي سليمان الأحمد، الذي يقدم لنا بالتفصيل ما حصل مع والده عام في 1922، فيقول إن الفرنسيين بما "توفر لديهم من معلومات عن إجماع الشعب عليه، أبلغوه بما يشبه الإلزام أن يتولى منصب قاضي القضاة للمذهب العلوي"، لكن بعد بضعة أشهر،"استدعاه الحاكم الفرنسي الجنرال بيوت، وبعد الترحيب والملاطفة وجّه إليه الحديث مستعينًا بما زوده به مستشاروه وخبراؤه من معلومات تقود خطأ أو غرضًا إلى عزل العلويين عن المجموعة الإسلامية وذلك إمعانًا في تمزيق الأمة وإيجاد ركيزة اجتماعية وعلمية تُمكِّن من ذلك، فانطلق علماء الاجتماع منهم والسلالات يجهدون لإثبات صلة وثيقة بين العلويين والصليبيين، فأصبحت كل عين زرقاء أو شعرة شقراء يقعون عليها في العلويين، تُشكل اكتشافًا كبيرًا وفرحة عظمى وبرهانًا قاطعًا [...] المهم أنه قد ترامى إلى سمع الجنرال أن الشيخ سليمان أحمد يعمل لاعتماد الفقه الجعفري مصدرًا لأحكام المحاكم المذهبية العلوية [...] فهاله أن تفوت الفرصة على كل ما خططوه وهيأوه لاقتطاع العلويين من الكيان الإسلامي. فبدأ يلمز له ويغمز ويزين له ما في الأخذ بنظام العرف والعادة من اليسر والاستقلال [...] فما إن تبين هدفه حتى انتفض مغضبًا ناسيًا رهبة السلطان وجبروته، معتصمًا بعزة المؤمنين التي هي من عزة الله ورسوله وقال له ما سمعتُه منه بالحرف الواحد: سيادة الجنرال، سواء عبدنا الحجر أو عبدنا المدر، فلِيقيننا أن هذا هو ما جاء به محمد بن عبد الله، فلشاكٍّ أن يشك في صحة فهمنا لما جاء به محمد (ص)، ولكن لا مجال لأي شك في انتسابنا واتِّباعنا له.

[...] أما هو فقد خرج وكُلّه استعجال لإتمام ما قرر، وما هي إلا شهور معدودة حتى أتم تنظيم المحاكم المذهبية وزودها بالمراجع الفقهية

الجعفرية، ثم فجأ الجميع بالاستقالة متخلصًا من أصار المنصب ومطلّقًا لكل اتصال بالحاكمين، منصرفًا للتعليم والإرشاد حتى رفعه الله إليه"[105].

لم تتوقف المحاولات الإثنية لنفي الأصل العربي والإسلامي عن العلويين؛ ففي عام 1938، نشر محمد ياسين (قرقفتي) مقالة مستفيضة في مجلة **النهضة**، بعنوان "العلويون عرب مسلمون. الدعاية الكاذبة حول العلويين"، يردّ فيها على من يقول أن أصل العلويين يعود إلى الحثّيين، وهو في نفيه أيَّ أصل آخر غير الأصل العربي، وأي انتماء آخر غير الانتماء إلى الإسلام، لا ينسى أن ينفي العصبية والشوفينية عن أي من الانتماءين أيضًا، إذ كتب: "لا نريد بما قلنا فيما تقدم أننا نبغض سوانا من ترك وإفرنج وغيرهم، كلا، بل الذي نريده إثبات عربيتنا"[106]، وكأنه - بتحديد الترك والإفرنج - يريد أن يقول أن عروبتنا لا تريد منا أن نبغض حكامنا السابقين من موقف إثني، وأن إسلامنا لا يسمح لنا أن نبغض حكامنا الحاليين من موقف ديني، فالتسامح صفة أصيلة في كلا الانتماءين، إلا في ما يتعلق بالتحرر والاستقلال.

وهكذا بعد تمسكهم بالانتماء إلى الإسلام، رفضوا من جديد هذه الحجة الإثنية القائمة على الأوصاف البدنية، والتي تزعم استنادها إلى معطيات علمية، وتبنّى الشيوخُ الإسلامَ على المذهب الجعفري.

3. القضية الوطنية ومكر التاريخ

استقرَّ إذًا في وعي هؤلاء الشيوخ أن الانتماء إلى الإسلام جزء من القضية الوطنية ومقاومة الانتداب الفرنسي؛ وعلى أساس الوحدة الوطنية

(105) الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان**، ص 32-33؛ يُنظر كذلك: محمد مجذوب، **مقدمة اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد**، تقديم عبد الحسين شرف الدين الموسوي (صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، 1938)، ص 41.

(106) محمد ياسين، "العلويون عرب مسلمون: الدعاية الكاذبة حول العلويين"، **النهضة**، مج 1، العددان 8-9 (1938)، ص 426.

هذا، التف حول هؤلاء الشيوخ "الرعيلُ الأول" من الشباب الوطني النهضوي الذي تعلم في العهد الفرنسي، مثلما حصل مع الشيخ محسن حرفوش الذي التف حوله: "في 'السنة الأخيرة' من حياته [1936 ...] الرعيلُ الأول من بعض شباب العلويين المثقفين العاملين على استقلال البلاد من الانتداب الفرنسي، وكان في طليعة أولئك الشباب المحاميان المرحومان محسن علي العباس وعبد الله العبد الله ورفاقهما الميامين السادة عثمان حسن إسبر (القرداحة) وأحمد محمد الدرويش وحسن عثمان (القرداحة) وعلي يونس حمدان (الطواحين) وعثمان زيدان (الزللو) وغيرهم كثير [...] وبهذه المناسبة السعيدة كان أول من رفع العلم السوري في تلك الربوع بيده الكريمة"[107].

كانت "السنة الأخيرة" من حياة محسن حرفوش السنة الحاسمة على الصعيد الوطني، ففي شهر آذار/ مارس من تلك السنة، وجد هؤلاء الشبان أنفسَهم أمام اختبار حقيقي، وهم الذين ولدوا في العقدين الأولين من القرن العشرين، وبدأوا الانخراطَ في الحياة العامة، مشكلين نواة الطبقة الوسطى حاملة لواء التغيير، ومسلحين بالمفاهيم الجديدة التي دخلت مع الانتداب الفرنسيٍ وتعلموها في المدارس، كالحرية والإخاء والمساواة والعدالة، وقد تمثّل هذا الاختبار بشأن وطني هو الخيار بين استقلال دولة العلويين عن الدولة السورية، والوحدة معها؟ لقد اختاروا الانضمام إلى سوريا. ففي عريضةٍ وجهها علويو الإسكندرون إلى المفوض السامي في الشهر ذاته، رفضوا الانفصالَ، ورفضوا أيضًا وصْفَ العلويين بالـ "أقلية" – وكان استخدام هذا التوصيف حديث العهد حينئذ – "لأن العلويين هم عرب وسوريون ومسلمون"[108]، ومن ثَم ينتمون، كيفما وصفتهم، إلى

(107) حرفوش، **المستدرك**، ص 452.

(108) حسان القالش، **قطار العلويين السريع: الوعي السياسي عند العلويين النشأة والتطور (1822-1949)** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 229.

أكثرية: عربية أو سورية أو مسلمة، فمن أين تأتي صفة الأقلية هذه؟ كما أنهم نشطوا في الشهر ذاته تحت لواء "رابطة الشباب المسلم العلوي"، "لمكافحة الانفصالية ولممارسة الضغط في سبيل الوحدة السورية"[109]، أما معلوماتنا عن هذه الرابطة فهي ما أورده هاشم عثمان عن أنها تشكلت باللاذقية في 27 آذار/ مارس 1936. وكانت أعلنت عن ظهورها ببيان وزعته على الصحف، منها جريدة **الأيام**، العدد 1065 تاريخ 9 نيسان/ أبريل 1936 الذي اعتمَده مرجعًا، جاء فيه أن الرابطة تضم "نخبة من الشباب المثقف من محامين وأطباء ومهندسين وحملة الشهادات العلمية الذين خدموا القضية الوطنية ويخدمونها بإخلاص وسيخدمونها إن شاء الله حتى آخر نسمة من حياتهم"، ويرى عثمان أن هذه الرابطة أدّت "دورًا فعالًا في سياسة الساحل السوري خلال الفترة ما بين 1936 و1945"[110]. وتألفت لجنتها الإدارية من شوكة العباس، وعثمان حسن إسبر، ومحسن علي العباس، وأحمد علي كامل، وعبد الله العبد الله، وأحمد الخير، وسليمان الخير، وعزيز محمد حسن، وأحمد عزيز إسماعيل، وجميل

---

(109) أشار نشوان الأتاسي إليها باسم "عصبة الشباب العلوي المسلم" (الأتاسي، ص 192)، من دون أن يذكر المصدر. لكنها صيغة تتوافق تمامًا مع الصيغة المذكورة.

ويبدو أن جمعية أخرى ظهرت قبلها في النصف الأول من الثلاثينيات، فقد ذكر المحامي يوسف تقلا (ولد في عام 1911)، الذي شارك في أحداث تلك الفترة، في شهادته المطولة عن الدكتور وجيه محي الدين، أن الأخير سعى "إلى إنشاء جمعية سرية أطلق عليها اسم 'شباب الإنقاذ' غايتها محاربة الاستعمار والدفاع عن كرامة أبناء الجبل وقوميتهم العربية ودينهم الإسلامي"، وقد نشطت هذه الجمعية في إصدار المناشير وتوزيعها في منطقة الساحل السوري، وتعرض تقلا وعبد الله العبد الله إثرها للاعتقال، وذَكر من الناشطين في هذه الجمعية إضافة إليه وإلى وجيه وعبد الله، كلًّا من محسن العباس وتحسين هيكل وكامل مخلوف وتوفيق هارون. يُنظر: **وجيه محي الدين: عنوان يقظة ووجه جيل**، جمع وتحقيق أحمد علي الحسن، إشراف عدنان محيي الدين، ص 214-235. المهم هنا هو ملاحظة زخم الحراك عند الرعيل الأول.

(110) هاشم عثمان، **تاريخ الشيعة في ساحل بلاد الشام الشمالي** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994)، ص 159-160.

أسعد عثمان، ومحيي الدين كامل، وعثمان زيدان[111]؛ ثم تَشكَّل في الشهر ذاته وفد زعماء البلاد إلى دمشق، نصفه من أبناء الشيوخ والزعماء العلويين، وضم كلًّا من فايز الياس، والشيخ علي شهاب، والشيخ محمد علي كامل، وإسماعيل الهواش، ومحمود عبد الرازق، وبولس ديبة، وإبراهيم الخوري، وعابدين حمادة، وحامد المحمود، ومنير العباس، ويونس إسماعيل يونس، والدكتور ميخائيل بشور، وعبد الله العبد الله، ودباح الدندشي، وعلي عبد الكريم الدندشي، ونديم العباس، وشوكة العباس، لإعلان موقفهم الداعم للوحدة السورية. وفي الثاني من تموز/يوليو من العام نفسه أيضًا، أرسل عددٌ من القادة والزعماء والوجهاء يقرب من الثمانين، أورد محمد هواش أسماءهم وصفاتهم كلهم، وكان ثلثاهم من العلويين، برقيةَ تأييد للوحدة مع سوريا "ردًّا على عدد من البرقيات التي وجهها قادة الدولة العلوية [الانفصاليون] إلى مختلف ممثلي سلطات الانتداب معلنين فيها تمسكهم باستقلال دولتهم"[112]، وبهذا حُسم الموقف الوطني الذي يتقاسمه الجميع، وبقي الموقف الاجتماعي الذي تتباين فيه المواقف.

ذكرنا أن القضية الاجتماعية التي كانت مطروحة أمام شيوخ القرن التاسع عشر كانت مرتبطة بالفقر والحاجة، لكن من دون وجود تمايز طبقي صريح، ومن ثم كان العلاج الذي يعرفونه ويقدمونه علاجًا مسكِّنًا تجلّى بالدعوة إلى الكرم؛ لكن في النصف الأول من القرن العشرين، بعد أن أصبح التمايز الطبقي صريحًا، نقل أبناؤهم وأحفادهم القضية الاجتماعية من نصائح الشيوخ إلى نصوص المؤسسات؛ من فهمها الاجتماعي البسيط إلى موقعها السياسي المركَّب، أي إلى سلطة الدولة، وذلك بعد انخراطهم في الشأن السياسي والحياة العامة؛ فقد وجدوا أن

(111) المرجع نفسه، ص 165.
(112) هواش، ص 234 وما بعدها.

العلاج الشافي لا يكمن في مبادرات فردية، بل في نظام اجتماعي جديد بعيدٍ عن الوصايا والنصائح والتمنيات، نظام يقوم على مبادئ المساواة والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وهي مبادئ سوف تنادي بها أحزاب قيد التشكل بُعيد تلك الفترة، وتتكفل بها الدولة ومؤسساتها، وقد توزع هؤلاء الشباب، الذين تلقوا تعليمهم مع بداية الانتداب الفرنسي، بين هذه الأحزاب. فكيف حصل ذلك؟

كان العلويون المقيمون في سوريا في نهاية القرن التاسع عشر منقسمين اجتماعيًّا إلى أربع فئات: الزعامات العشائرية، والشيوخ، والمقدمون، والعامّة. وبعد انتشار التعليم في مطلع القرن العشرين كان بإمكان الزعماء والمقدمين وبعض الشيوخ فحسب أن يعلِّموا أبناءهم في المدن، فكانت التوجهات نحو دراسة الحقوق، وكان أبناءُ الزعماء سبَّاقين إلى هذا الاختصاص؛ ونحو الاختصاصات العلمية، وكان أبناء الشيوخ سباقين إلى هذه الاختصاصات.

تبعًا لهذه التوجهات شارك فريق من الرعيل الأول، خصوصًا أبناء لزعماء العشائر، في الحياة السياسية، وكانوا أقرب في توجهاتهم إلى الأحزاب الوطنية التقليدية (الكتلة الوطنية، ثم الحزب الوطني) بهدف بناء "دولة المؤسسات الديموقراطية" والمواطنة، فكانت الأولويةُ عند هذا الفريق لمصلحة القانون والحقوق والواجبات؛ وانضم فريق آخر، خصوصًا أبناء الشيوخ، إلى الخصم السياسي للكتلة الوطنية، وهو "عصبة العمل القومي"، وبعد ذلك ساهم هذا الفريق في تأسيس الأحزاب الأيديولوجية أو اليوتوبية (الشيوعي، والسوري القومي الاجتماعي، والبعث-العربي الاشتراكي) بهدف الثورة على الحياة السياسية الرجعية التي يهيمن عليها الإقطاع والبرجوازية، تحت شعار الاشتراكية والتقدمية، فكانت الأولوية عنده لمصلحة "دولة العدالة الاجتماعية" وتوزيع الثروات؛ وفي مرحلة لاحقة سيتوجه فريق ثالث، خصوصًا أبناء المقدمين، نحو الجيش، كان

أقرب في توجهه السياسي إلى فريق الأحزاب الأيديولوجية، وفي نيته أن يقدِّم سندًا - باعتماد الانقلاب العسكري - لمشروع هذه الأحزاب السياسي-الاجتماعي، وهو مشروع سينتهي، بعد نجاحه، إلى تأسيس حكم الحزب الواحد، ومن ثم "دولة الاستبداد".

بهذا نجد أن المشاركة كانت واسعة وفعَّالة في المجال السياسي، أما في المجال الاقتصادي، فإن "اليقظة" التي حصلت في تلك الفترة "لم تهتم الاهتمام الكافي بالثقافة الحرفية الصناعية"[113]؛ فلم نعثر على ما يشير إلى مشاركة هذا الرعيل مشاركة فاعلة في الأنشطة الاقتصادية، من صناعة أو تجارة، إنما اكتفى بدوره في الإنتاج الزراعي الموروث؛ والسبب على الأرجح، كما لاحظ مؤلفا كتاب **ولاية بيروت**، هو "عدم تراكم الثروة النقدية لديهم"، أي افتقارهم في تلك الفترة إلى رأس المال اللازم للأنشطة الاقتصادية، الصناعية والتجارية.

هذه هي الخلفيات التي أملت على هؤلاء وأولئك مواقفَهم الوطنية كما فهموها، وأدرجوها في مشاريع تهتم بالوطن والمواطن، ونعتقد أنها لا تختلف كثيرًا عن الخلفيات التي أمْلَت على زعماء الإصلاح الآخرين، في المذاهب الأخرى والبلدان الأخرى مواقفَهم؛ غير أن للتاريخ مُكرَه كما يخبرنا هيغل.

(113) الخير، **يقظة المسلمين**، ص 45.

خاتمة

أصدر عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلّا كتاب **في سبيل المجد في الأرجنتين** في عام 1934، بعد أقل من عقد من وصوله إليها، وعلى غرار الكتب في تلك الفترة، ملأ كتابه بصورٍ شخصية لأعلام قرّظوا كتابه، مثل أمين أرسلان، أو أتى إلى ذكرهم ضمن مقالاته في متن الكتاب مثل يوسف العظمة أو جبران خليل جبران، ورسم بقلمه صورًا مِنْ تخيله لأعلام علويين أورد نصوصًا لهم... إلخ. لكن صدارة الكتاب كانت صورةَ "مجدد نهضة الإسلام والعرب الفيلسوف الأكبر السيد جمال الدين الأفغاني"، ثم صورة أخرى لـ "فضيلة المصلح الكبير الإمام الأستاذ الشيخ محمد عبده"، على سبيل التحية ليس إلا، لأنه لم يذكر مناسبة إدراج الصورتين في الكتاب، فهو يريد إذًا التشديد على انتمائه، ومن ثم انتماء أقرانه من أبناء شيوخ الإصلاح عند العلويين، إلى التيار الإصلاحي ممثَّلًا في هذين المصلحين، ويتوافق هذا الرأي مع ما جاء في السيرة التي كتبها عبد اللطيف سعود للشيخ سليمان الأحمد حين وضعه في صف المصلحَين "الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده" اللذين حاولا إصلاح الأمة الإسلامية[1].

(1) سليمان الأحمد، **ديوان الشيخ سليمان الأحمد** (مخطوط)، ص ح.

نشأ الإمام محمد عبده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتكوَّن في بيئة هذا القرن، وقد حدد مشروعه الإصلاحي منذ البداية، كما كتب بنفسه، في أمور ثلاثة، أولًا "تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة" ليجد أن الدين "صديق للعلم"؛ وثانيًا "إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير"؛ وثالثًا "التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة"[2]؛ ووجدنا في ما سبق أن عددًا كبيرًا من شيوخ العلويين في القرن التاسع عشر اعتمد الإصلاحَ (أو التجديد أو النهضة أو اليقظة، وكلها مصطلحات استخدمها هؤلاء الشيوخ أنفسهم) بما يتفق مع برنامج محمد عبده.

فقد تطرّقت هذه الإصلاحات إلى جوانب من "الحياة الدينية" وذلك بإحياء إقامة الشرائع الدينية، والتخلص من البدع الدخيلة. ويتجاوب هذا بشكل صريح مع دعوة بقية الحركات الإصلاحية، السنّية والشيعية، إلى التقارب بين المذاهب الإسلامية؛ كما أنها انطوت على دعوة إلى التوفيق بين العلم والدين، وتناولتْ **النهضةَ اللغوية** وما رافقها من تطوير أساليب الكتابة، ما أغنى الحياة الثقافية من خلال الاهتمام بشروح الدواوين الشعرية، ثم وضع تآليف جديدة بعد الاطلاع على الكتب والدوريات والترويج لها، أي باعتماد ما في السطور بدل الاقتصار على ما في الصدور. واكتملت هذه النهضة اللغوية بالاهتمام بـ "الحياة التربوية والتعليمية" من حيث بناء المدارس على نفقة الناس في البداية ثم مطالبة الدولة ببنائها، وإدخال العلوم العصرية واللغات الأجنبية، ومن هذه البوابة دخل المصلحون ليندمجوا بالدولة كمواطنين، فبَنوا علاقتهم بها من حيث ما لهم عليها من حقوق، وما لها عليهم من واجبات؛

(2) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين**، سلسلة أعلام 5 (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1985)، ص 14-15، 49.

وتناولتْ الإصلاحات أيضًا جوانب من "الحياة الاجتماعية" من حيث تكريس القيم التي تبثّ روح التعاون وتنبذ التسلط، ودعتْ إلى محاربة العادات البائدة والخرافات باعتماد معطيات العلم؛ ودعت إلى تثمين العمل اليدوي واحترامه، ليس عند الإنسان العامل فحسب، بل عند الشيوخ أيضًا؛ ثم أوْلت بعض حقوق المرأة اهتمامًا خاصًّا، كما في الزواج والمهر وحق التملّك، ودعت إلى تعليم النساء وحقهن بالعمل.

نحن إذًا أمام "حركة إصلاحية" في قلب هذه الطائفة، يمكن إدراجها ضمن البرَدايم النهضوي والإصلاحي السائد في القرن التاسع عشر، وتحديدًا "الإصلاح الديني المديني" في مصر والشام وغيرهما من البلاد العربية والإسلامية. وفي الواقع يمكن، بشكل عام، تمييز نمطين من الحركات الإصلاحية ظهرا في العالم الإسلامي:

- حركات مبكرة ظهرت في أطراف العالم الإسلامي. فقد قامت في القرن الثامن عشر "حركات إصلاح كثيفة انتشرت في شبه القارة الهندية وفي الجزيرة العربية، وهي حركات ذات طابع صارم في أساسها، تردّ على مغالاة الصوفية، باسم الدفاع عن الشريعة"[3]، ترأّسها "زعماء قبليون ووجهاء محليون استنهضوا بالإسلام عصبيات الجماعة لتحقيق غايات سياسية، أي رجعوا إلى المعنى الأيديولوجي التعبوي للدين كما تجسّد في القرون الماضية"[4]؛ فهي حركات ظهرت بعيدًا عن الحواضر الإسلامية الكبرى، ومن ثم لم تصلها أفكار حركة الأنوار الأوروبية رغم

---

(3) صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي: علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، ترجمه عن الفرنسية هيثم الأمين، راجع النص العربي جودت فخر الدين (بيروت: دار النهار، 2003)، ص 137.

(4) حسام عيتاني، "عن معضلة الإصلاح الديني في الإسلام"، **الجمهورية.نت**، 22/ 8/ 2014.

معاصرتها لها؛ فكانت تتصف بأنها "أصولية وسلفية متشددة وجهادية، مما يجعلها قابلة للتحول إلى تكفيرية"؛

- تلتها في أواسط القرن التاسع عشر حركات إصلاحية ظهرت في العواصم الإسلامية العربية كالقاهرة وتونس ودمشق وغيرها، أي أنها حركات مركزية أو مدينية، وقد أصبح من الممكن مكانيًّا وزمانيًّا وصول أفكار التنوير إليها؛ فسعت هذه الحركات "إلى عقلنة الإصلاح وطرْحِه كتحديث للدين بحثًا عن مواءمة أعمق مع العصر"[5]، واتَّصفت هذه الحركات الإصلاحية السُّنّية بالتسامح والدعوةِ إلى "التقارب" بين المذاهب الإسلامية، خصوصًا بين المذهبين السُّنّي والشيعي، وكانت "حداثية" منفتحة على العلوم الحديثة، وتضمنت مطالب "إصلاحية اجتماعية".

يمكن أن نضيف إلى هذا الشكل المَديني من الإصلاح، حركةَ الإصلاح الشيعي في جبل عامل في لبنان التي درستها صابرينا ميرفان، لكنها تختلف عما سبق من حركات من حيث إنها لم تظهر في المدينة، فهي "ريفية"، وحصلت عند مذهب إسلامي غير سُنّي، فهي "أقلوية" في محيطها في تلك الفترة، ومع ذلك فإنها تلتقي مع حركات الإصلاح السُّنّي المديني من حيث "انفتاحها على الحداثة، ودعوتها إلى التقريب بين السُّنّة والشيعة، وتبنّيها الإصلاح الاجتماعي".

يمكن إذًا - بالقياس - ضم "الحركة الإصلاحية العلوية" التي عرضناها في هذا البحث، إلى حركة الإصلاح الشيعي هذه من حيث إنها ريفية وأقلوية، ومن ثم يمكن إلحاقُها بحركات الإصلاح المدينية، مع ملاحظة أن حركة الإصلاح العلوي، إضافة إلى صفتي "الريفية والأقلوية"، تعود إلى مذهب باطني لا يمتلك مؤسسةً مرجعية. وإذا صح هذا القياس، يسهل أمام الباحث أن يدرس مدى التشابه والاختلاف في مآل الحركة الإصلاحية "الريفية"،

---

(5) المرجع نفسه.

"الشيعية" في جبل عامل، و"العلوية" في جبال الساحل السوري، مع ما حصل لبقية الحركات الإصلاحية "المدينية" السُّنّية في مآلاتها، تبعًا للسياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي حصلت طوال القرن العشرين.

أما في خصوص اعتمادنا على المنهج البروسُبوغرافي (السيرة الجماعية)، فقد ساعدنا في التوصل إلى تجميع العناوين الإصلاحية الرئيسة عند العلويين، وفي تأكيد فرضية أن الشيوخ شكلوا بمجموعهم مؤسسة مرجعية بديلة في القرن التاسع عشر؛ ثم ساعدنا، بملاحظته أوجهَ الشبه والاختلاف في الفئة المدروسة، على التخلص من النظرة الشمولية التي تقع فيها بقيةُ المناهج في خصوص الجماعات وصفاتها الجوهرية، ومن ثم يمكن هذا البحث أن يدعم فكرة أن الجماعات المنعزلة، شأنها شأن الجماعات المنفتحة، لا يمكن درسها كجماعة متجانسة تتصف بصفات جوهرية، بل يجب أن تُدرس من منظور أنها تنطوي على جماعات ثانوية متعددة، تعيش كلٌّ منها شروطًا وتحدّيات وصراعات، أي أن كل جماعة ثانوية تعيش تاريخًا خاصًّا بها لا ينطبق بالضرورة على تاريخ جاراتها من الجماعة ذاتها، وذلك للقول إن أي فهم للجماعات يقول بالجوهرية هو فهم مخالف للتاريخ، أي للحقيقة، وقد ورد في البحث أنه حتى في الشريحة الواحدة، تختلف الأخلاقُ والطباع بين جيل وجيل، فكرَمُ الشيوخ لم يعد يتناسب مع حرص – أو طمع – الأفندية من السلالة نفسها؛ وموقفُ الشيوخ من الحُكّام كما رأيناه أيام العزلة، لم يعد يتناسب مع مواقف الأفندية الذين انخرطوا في مشروع الدولة؛ كما أن تقيَّةَ الشيوخ الأقدمين لم تعد تتناسب مع رغبة أبنائهم في الاندماج في المجتمع، والانخراط في الدولة واتخاذ هذا الموقف أو ذاك.

عليَّ أن أشير هنا، تتمة للفكرة السابقة، إلى أنني لم أتطرق إلى التفريق، الممكن فعلًا والمفيد في بحوث أخرى، بين علويّي الشمال وعلويي الجنوب، أو بين علويي السهول وعلويي الجبال، أو بين المسالمين منهم والمتمردين حَمَلةِ السلاح، أو بين هذه العشيرة أو تلك، وذلك لغياب هذا

التقسيم في السِّير التي اطلعتُ عليها، ولعدم فائدتها في بحثنا هذا، إلا في مواضع قليلة، لكن الكتب التي تناولت تاريخ هذه الطائفة مليئةٌ بالتمييز بين هذه الجماعات ضمن الطائفة، وفي طبيعة الحال، بالاختلافات المتعددة المستوى الموجودة بينها حتمًا.

أخيرًا، أحب أن أوضح أنني أشرت مرات عدة خلال البحث، إلى غياب المؤسسة المرجعية الدينية عند هذه الطائفة، واستخدمته "أداة تفسيرية" لفهم بعض الخصائص التي وجدتها خلال الدراسة؛ وهذا لا يعني أنني أنظر إلى المؤسسة "نظرة معيارية"، أو أُصدر حكم قيمة: مع أو ضد؛ فهذه المؤسسة شأنها شأن الظواهر الاجتماعية-الثقافية كلها، مركَّبة، ولا يمكن تبسيطها إلى حكم مفرد، فهي تنطوي على جوانب سلبية من جهة، وجوانب إيجابية من جهة أخرى، ففي حين أن وجود هذه المؤسسة يؤدي وظيفة إيجابية بالنسبة إلى هذا المذهب، من حيث إنها تحافظ على نقائه بالحفاظ على ثوابته، وتحصينه ضد البدع، وتشكل عامل ربط، فإنها، بالآلية نفسها، تؤدّي دورًا سلبيًّا بوقوفها عائقًا أمام الإصلاح الديني، والأفكار الجديدة، ومن ثم أمام التنوع الثقافي، وذلك بمقاومتها الخروج عن البرَدايم السائد، كما هي - بشكل عام - حال المؤسسات المرجعية الأخرى، الدينية والعلمانية.

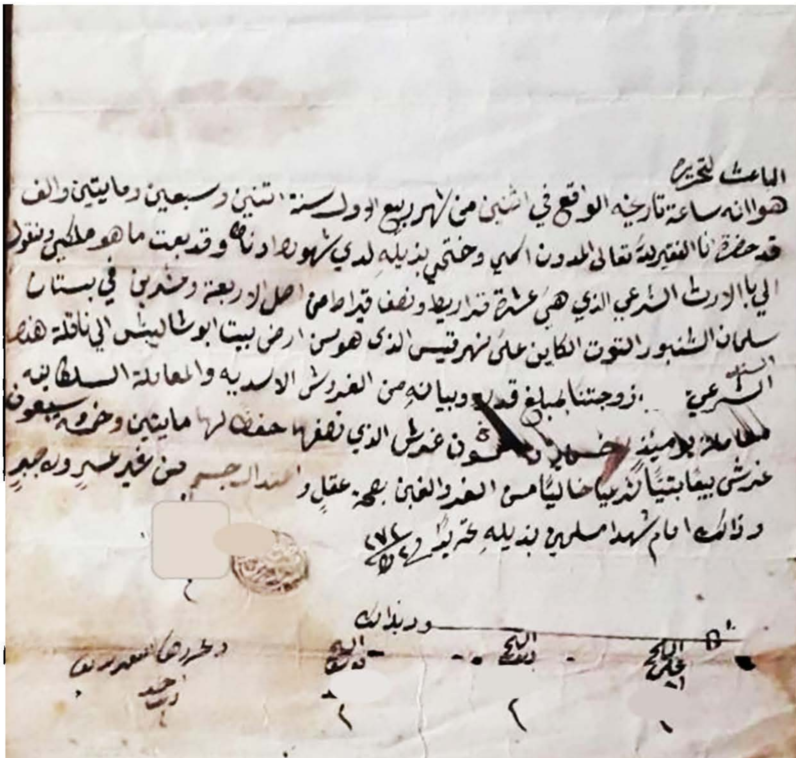
تلكم هي، في رأينا، الحركة الإصلاحية التي حصلت في القرن التاسع عشر لدى طائفةٍ باطنية أقلوية ريفية، منعزلةٍ في الجبال طوال قرون، لا تمتلك مؤسسةً مرجعية، فقيرةٍ بالموارد، كثيرةِ العشائر والصراعات في ما بينها، وكثيرةِ التمرد على الدولة أيضًا؛ ومع كل ذلك "توفرت في هذه الحركة نقاط تقاطع كثيرة مع باقي الحركات الإصلاحية الإسلامية-السُّنّية والشيعية - التي حصلت في تلك الفترة"؛ تلكم هي الحركة الإصلاحية كما رأيناها من خلال سِيَر شيوخها الإصلاحيين ومواقفهم، وهي سِيَر ومواقف تسمح بالقول إنهم كانوا في إصلاحهم دعاةَ تسامحٍ وعدالة واندماج وحداثة وتنوير.

ملحق الوثائق والصور

الوثيقة (1)

حق المرأة في التملك في عام 1855

هذه الوثيقة والتي تليها من محفوظات المحامي الأستاذ فواز محيي الدين حسين، وبإذن منه



الباعث لتحريره

هو انه ساعة تاريخه الواقع في اثنين من شهر ربيع الاول سنة اثنين وسبعين ومايتين والف

قد حضرة انا الفقير لله تعالى المدون اسمي وختمي بذيله لدى شهوده ادناه وقد بعت ما هو ملكي ومنقول

الي بالارث الشرعي الذي هي عشرة قراريط ونصف قيراط من اصل اربعة وعشرين في بستان

الباعث لتحريره

هو أنه ساعة تاريخه الواقع في اثنين من شهر ربيع الأول سنة اثنين وسبعين ومايتين وألف قد حضرة أنا الفقير لله تعالى المدون اسمي وختمي بذيله لدى شهوده أدناه وقد بعت ما هو ملكي ومنقول الي بالإرث الشرعي الذي هي عشرة قراريط ونصف قيراط من اصل الاربعة وعشرين

في بستان سلمان الشنبور التوت الكاين على نهر قيس الذي هو من ارض بيت ابو شاليش الى ناقلة هذا السند الشرعي [...] زوجتنا بمبلغ قدره وبيانه من الغروش الاسديه والمعاملة السلطانيه معاملة يومئذ خمسماية وخمسون غرش الذي نصفها حفظًا لها[1] مايتين وخمسة وسبعون قرش بيعًا بتيًّا شرعيًّا خاليًا من الغر والغبن بصحة وعقل واعتدال جسم من غير عسر ولا جبر وذالك امام شهدا مسلمين بذيله تحريرًا في 2 ر/ 272 [الموافق لـ 1855/11/11]

شهود بذلك

(1) واضح أن المقصود من ذكر نصف المبلغ كتابة، هو منع التزوير الذي يمكن أن يصيب أصل المبلغ.

الوثيقة (2)

حق المرأة في الإرث والتصرف بممتلكاتها في عام 1878م

الباعث لتحريره

انه بتاريخه قد حضرة لدي شهوده ادناه كلًّا من [...] وهي يومئذ في ارقا حال من صحة عقل واعتدال جسم ووفور زهن وقد باعت ما هو لها وملكها ومنتقلًا اليها بالارث الشرعي أبًّا عن جد حيث يصوغ لها بيعه وهبته وقبض ثمنه وانواع التصرف به شرعًا وهو كامل حصتها في جورة بلشة المعبر عنها ثلثي قيراط من اصل أربعة وعشرين قيراط شركة المشتري التي شهرته تغني عن تحديده وذلك المبيع المعلوم الى حافظ

جناب الشيخ [...] بمبلغ دراهم قدرهم وجملة بيانهم تسعين غرش الذي نصفها يحفظ اصلها خمسة وأربعين غرش المقبوضة القبض التام المستوفي العدد بتمامه من يد المشتري ليد البايعه وبرئت ذمه المشتري من كافه الثمن المعين غب الرويه والخبرة واعتبار ما يجب اعتباره قطعًا وضمان الدِّرك والتبعه وكل دعوه تتعلق بالمبيع وعلى هذا الوجه المشروح وقع الرضا والاتفاق امام من يذكر اسمائهم شهدًا بذلك تحرير في 12 رمضان/ 95 خمسة وتسعين ومايتين وألف في اثني عشر يوما مضين من شهر رمضان المعظم [الموافق لـ 8/ 9/ 1878]

الوثيقة (3)

الصفحة 145 من مخطوطة خير الصنيعة للشيخ حسين ميهوب حرفوش، بخط إبراهيم حرفوش في عام 1986

١٤٥

خطابٌ من المؤلّف إلى القرّاء الكرام

كنتُ منذ خامرتني خمرة التوحيد، لا أرى الإلّا من زناده، ولا أتزرّد إلّا بنجاده، ولا أهتزّ إلّا بطول نجاده. أمرّ حول لجّة، وأدنو من لجّة، وأنا أقدّم رجلاً وأؤخّر أخرى.

لحسبك من عينيّ لكلّ تطلّع أعنتُ أرى صنذا وفيك تولّعي

مُمعنًا بمناقب الغلاة الأبرار الذين آمنوا يهديهم ربّهم بإيمانهم جنّات تجري من تحتها الأنهار...

فطفقتُ مُصِرًّا فأهمّني لنحو ذلك، بعد اتّكالي على الحيّ المالك؛ بإرشادي لأحدى المسالك، والعصمة من الأود والمهالك؛ والفضل لمن سَبَق، على مَن لحِق. ومورد فيه يُستسقى، أحقّ بأن يُقتفى.

وإنّ ما يجده المطالع من سيرة وليّ فذاك إنّما منقولٌ من بحر نظم لينثر من مُثنى عليه. والأنى لمؤلّف لهُ الظنّ الحسن، ولا يتكلّف الأمالدية إلمامًا للقارئ بسيرتهم.

وإنّ بعض ذكرهم لم يصل إلى المؤلّف، فعلى من يقدر عليه تذييله، وله من الثواب جزيله، بأن يعطفه على أهله بعد التوكيد، فيفيد الذكر والأجر يستفيد، ويعلم أنّ مجد هذه الطائفة من باقٍ عظيم ذرّيّة بعضها من بعض والله واسع عليم. فينزّه خاطره، ويتنزّه ناظره، برياض الشيعة وخير الصنيعة راجيًا مولاي العظيم أن يجعله خالصًا منّي لوجهه الكريم، والسبب لديه بدخول جنّات النعيم

الوثيقة (4)

الصفحة الثانية من مخطوطة ديوان الشيخ عبد الكريم سعد بخطه في عام 1901، وفيها كلامه عن مرحلة اطلاعه على الكتب

انشئت قبل اجتناء الناشي بعض ثمار الكتب العربيه واقتطافه
جزاء من ازهار رياض الفنون اللغويه وما يوجد فيه من القوافي
الموزونة المقاربة الصواب المصاغ قبولها عند ذوي الاذهان
والالباب فهي بعد مطالعته بعض كتب الاعراب [illegible] اولي
الفقه والاداب فالمرجو ممن وقف عليها من اهل الذكا والبيان وارباب
الفقه والعرفان اصلاح ماند عن الصواب وله بذلك جزيل الاجر
وعظم الثواب والاغضا والصفح عن الهفوات من اخلاق السادات
لسيما الانسان موضع النسيان والله العاصم من الزلل واليه
المرجع وعليه المتكل وقد احببت ترتيب هذا الديوان على اربعة
ابواب وخاتمه الباب الاول في الغزل والنسيب الباب
الثاني في المدح والثنا ولا يخلو بعضه من التلميح
والاشارات مع التغزل الباب الثالث في الحكم
والرثاء والتعزيه الباب الرابع في الدعا والابتهال نثرا ونظما
الخاتمة في الفن والغرام

الوثيقة (5)

الصفحة الأولى من شرح إبراهيم عبد اللطيف لديوان المنتجب، بخط عبد اللطيف سعود في عام 1330هـ (1912م)، النسخة محفوظة في مكتبة جامعة الرياض



١

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلقت الإنسان من صلصال كالفخار ، وميزته على أنواع
الحيوان بالشرف والفخار ، ووهبته وافر العقل وسعة الأفكار ، واطلعته
على غوامض الفنون ودقائق الأسرار ، فاخترع بذكائه من عقيم الألفاظ عرا
ئس الأبكار ، وحلى أجياد المعاني بنظام قلائد الأشعار ، إن في ذلك
لعبرة لأولي الأبصار ، ونسألك تخصيص أزكى الصلوات الطيبات
والتحيات المباركات ، على شمس وجمال محمد أشرف المكونات ، وأجل
المخترعات ، من رفعته على الأنام قدرا ، وعطرت به الوجود نشرا ، وأنزلت
عليه من لدنك ذكرا ، رسولك إلى كافة العباد ، وأفصح من نطق بالضاد ،
الذي قال صلى الله عليه وآله وحسبنا بقوله شرفا وفخرا ، إن من الشعر
لحكمة وإن من البيان لسحرا ، وعلى آله الميامين ، وعترته الطاهرين ،
وأفض اللهم من فضل هذا النبي الكريم ، ومنوال سيد السند العظيم

الوثيقة (6)

الصفحة الأولى من مخطوطة ديوان الشيخ سليمان الأحمد، وبداية السيرة التي كتبها عبد اللطيف سعود

مما كتب حول حياة العلامة الشيخ سليمان احمد رضي الله عنه
بقلم قاضي قضاة الشرع الشريف المغفور له الشيخ عبد اللطيف أحمد سعود
غفر الله لهما وأسكنهما فسيح جنانه

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الأستاذ العلامة الشيخ سليمان أحمد كان نابغة من نوابغ العصر، وفرداً من أفراد الدهر الذين يظهرون في الجيل بعد الجيل على حين فترة من الرسل، وغلبة الجهل على العقل فيجدد للأمة ما أخلقه الزمان وعفى عليه كرور الأيام من دين أفسدته رجاله، ومجد ضيعته أدعياؤه، وعلم يعبث به أيدي المتأولين، وفقه أخذ بذمامه جماعة من المتحلين، وشرذمة من المتدجلين، فاسوه بآرائهم، واستعبدوه لأغراضهم وأهوائهم، فحولوه إلى مجموعة خرافات قاسوا عليها ما ألفوه من شتى العادات.

وكان لإرجاع الأمم عن مثل هذه الأحوال يتعب الأنبياء والمرسلين فضلاً عن المجددين والمصلحين، ولا سيما إن كان في الأمة ملوك كاليونانيين والرومانيين الذين كانوا يعاملون

الصورة (1)

ضريح الشيخ علي سلمان المريقب مع المسجد،

انتهى بناؤه في عام 1893



الصورة (2)

نقش يؤرخ افتتاح مدرسة العنازة بوصفها "برّ الحميد" في عام 1309هـ



المراجع

1 - العربية

آل جندي، أدهم. **تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي**. دمشق: مطبعة الاتحاد، 1960.

آل صفا، محمد جابر. **تاريخ جبل عامل**. بيروت: دار النهار، 1961.

آل معروف، إميل عباس. **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر: خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة**. ج 3. طرابلس، لبنان: دار الأمل والسلام، 2013.

إبراهيم، عبد اللطيف. **التراث الأدبي للعلامة الشيخ عبد اللطيف إبراهيم**. [طبعة خاصة].

أبو منة، بطرس. "مدحت باشا في سوريا (1878-1880)". **الاجتهاد**. مج 11، العددان 45-46 (2000).

الأتاسي، نشوان. **تطور المجتمع السوري، 1831-2011**. بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2015.

الأحمد، سليمان. **ديوان الشيخ سليمان الأحمد**. مخطوط.

______. **ديوان المكزون السنجاري**. بيروت: مؤسسة البلاغ، 2009.

الأحمد، علي سليمان. **الإمام الشيخ سليمان الأحمد**. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

إسبر، محمد علي. **سطور مضيئة عن الإمام الصادق وحياتنا وتقاليدنا**. بيروت: دار الأصالة، 1980.

الإصلاح والنهضة. إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب. قضايا وحوارات النهضة العربية 5. دمشق: وزارة الثقافة، 1992.

الأقليات والقوميات في السلطنة العثمانية بعد 1516: أعمال المؤتمر الذي نظمه قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الثاني بالتعاون مع الجمعية التاريخية اللبنانية في 28 و29 و30 نيسان 1999. منشورات الجمعية التاريخية اللبنانية. بيروت: الجمعية التاريخية اللبنانية، 2001.

باروت، محمد جمال. "التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام في لواء طرابلس العثماني: تشكل شريحة الأعيان المحليين العثمانيين في جبل العلويين في القرنين السابع عشر والثامن عشر". **أسطور**. العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017).

الباني، محمد سعيد. **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر): تتضمن سيرة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ طاهر الجزائري منذ نشأته إلى وفاته وإثبات عظمته وكونه عضوًا عاملًا في جثمان الهيئة الاجتماعية طيب الله ثراه**. دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، 1920.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

______. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

بشور، وديع. **تاريخ صافيتا ومنطقتها**. دمشق: مطابع ألف باء-الأديب، 2008.

بل، غرترود. **العامر والغامر رحلة من القدس إلى أنطاكية عام 1905**. ترجمة وفاء الذهبي. تحرير وتعليق أحمد إيبش. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2013.

بلاد الشام في العهد العثماني: بحوث الندوة الدولية المنعقدة في دمشق، 26-30 سبتمبر/ أيلول 2005 م. تقديم خالد أرن. مراجعة فاتح بايرام وجنكيز تومار. سلسلة تاريخ البلدان الإسلامية 6. استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، 2009.

بلال، بلال محمود. **تاريخ الآباء ميراث الأبناء**.

تدمري، عمر عبد السلام. **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور، ج 2: عصر دولة المماليك**. سلسلة تاريخ طرابلس الحضاري 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

تودوروف، تزفيتان. **روح الأنوار**. تعريب حافظ فويعة. منوية، تونس: دار محمد علي للنشر، 2007.

الحاج معلى، عبد الحميد عبد الوهاب. **في سبيل المجد**. بوينوس أيرس: مطبعة بونادر، 1934.

حرفوش، إبراهيم. **المستدرك على خير الصنيعة**. مخطوط.

حرفوش، حسين ميهوب. **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة**. مخطوط.

حرفوش، علي عباس. **المغمورون القدامى في جبال اللاذقية**. دمشق: دار الينابيع، 1996.

حسن، أَبَيّ. **أسئلة وأجوبة قضايا إسلامية، حوار من الدكتور أحمد عمران الزاوي**. طرطوس، سورية: دار قرطاج للطباعة والنشر، 2013.

حسن، أحمد علي. **المسلمون العلويون في مواجهة التجني**. المقدمة التاريخية بقلم حامد حسن. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1985.

______. **حمين خلال ثلاثة قرون**. طرطوس، سورية: دار إياس، 1998.

حسن، إياس. **النهضة والأطراف: يوتوبيا المثقفين في الساحل السوري خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين**. ط 2. دمشق: دار الفرقد، 2011.

حسن، حامد. "شاعر قديم: للحقيقة والتاريخ. المكزون". **القيثارة**. السنة 1، العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1946).

______. **المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة**. من الكنوز المخبأة. 4 ج. دمشق: دار مجلة الثقافة، 1970.

حسن، حسن إبراهيم. **الفاطميون في مصر وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص**. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1932.

الحسن، يعقوب. **تذكرة الحياة الروحية في وحدة الحقائق الدينية**.

حنا، عبد الله. **من الجبل العلوي إلى عاصمة بني أمية: دروب الكفاح للطلائع اليسارية ودور دانيال نعمة ورفاقه**. بيروت: دار الفارابي، 2015.

حيدر، أحمد محمد. **ما بعد القمر**. الأعمال الكاملة 2. [بيروت: الدار الإسلامية]، 1970.

______. **الحيرات**. طرابلس، لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1991.

الخطيب، يوسف علي. **النسب الشريف**. مخطوط، [1910].

خونده، محمد. **تاريخ العلويين وأنسابهم**. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004.

الخير، عبد الرحمن. **عقيدتنا وواقعنا: نحن المسلمين الجعفريين "العلويين"**. تقديم عبد الرحمن الأرياني. دمشق: [د. ن.]، 1992.

______. **يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين**. أشرف على ترتيبه وتبويبه هاني الخير. دمشق: دار الفتاة، 2003.

الخير، محمد حمدان. **ديوان الشاعر محمد حمدان الخير**. تحقيق سلوى الخير. دمشق: مؤسسة الصالحاني للطباعة، 2006.

ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**. ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

رستم، أسد. **المحفوظات الملكية المصرية: بيان بوثائق الشام وما يساعد على فهمها ويوضح مقاصد محمد علي الكبير، المجلد الثالث: 1251-1254هـ/ 1835-1839 م**. بيروت: المطبعة الأمريكية، 1942.

رفيق، محمد ومحمد بهجت. **ولاية بيروت، ج 2: القسم الشمالي ألوية طرابلس واللاذقية**. الخزانة التاريخية 9. ط 3. بيروت: دار لحد خاطر، 1987.

سعد، عبد الكريم. **ديوان الشيخ عبد الكريم سعد**. مخطوط.

الشريف، منير. **المسلمون العلويون: من هم وأين هم**. ط 3. دمشق: المطبعة العمومية، 1961.

الصالح، محمود. **النبأ اليقين عن العلويين**. قدم له محمد عنبر. ط 3 منقحة ومزيدة. اللاذقية، سورية: دار المرساة، 1997.

صقر، منير عبد الحميد. **تاريخ صافيتا في العهد العثماني، 922-1337هـ/ 1516-1918 م**. دمشق: دار العراب للدراسات والنشر والترجمة، 2011.

الصلح، عادل. **حزب الاستقلال السوري**. بيروت: دار النهار للنشر، 1998.

الصوص، عارف. **من هو العلوي**. دمشق: مطبعة الإتقان، 1950.

الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين**. اللاذقية، سورية: مطبعة الترقي، 1924.

عباس، علي. **القلائد في العقائد**. دمشق: [د. ن.]، 1998.

عبد الله، جوزف. **منتخبات التواريخ والآثار مما خلفه الرحالة الغربيون حول عكار والجوار: بين طرابلس وحمص والهرمل واللاذقية**. القبيات، لبنان: [المؤلف]، 2010.

عثمان، هاشم. **تاريخ الشيعة في ساحل بلاد الشام الشمالي**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994.

______. **تاريخ اللاذقية 637م-1946م**. دراسات الاجتماعية 25. دمشق: وزارة الثقافة، 1996.

______. **تاريخ العلويين: وقائع وأحداث**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997.

علي، أسعد أحمد. **معرفة الله والمكزون السنجاري**. دمشق: دار السؤال للنشر، 1990.

عمارة، محمد. **الإمام محمد عبده: مجدد الدنيا بتجديد الدين**. سلسلة أعلام 5. بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1985.

عميري، إبراهيم. **سلسلة الجبال الساحلية: قصة التاريخ الغامض والحضارات المنسية**. دمشق: دار الأقصى، 1995.

العورة، إبراهيم بن حنا. **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان ومدنه وبلاد العلويين والشام**. نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات الخوري قسطنطين الباشا المخلصي. صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936.

عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914م**. تقديم أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، 1969.

غولدسميث، ليون ت. **دائرة الخوف: العلويون السوريون في الحرب والسلم**. ترجمة عامر شيخوني. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016.

______. **شيوخ الدين العلويين: مقدمة موجزة**. ترجمة ناصر ضميرية. الدوحة: مركز الدراسات الدولية والإقليمية، جامعة جورجتاون، 2018.

فوكوياما، فرانسيس. **أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية**. ترجمة معين الإمام ومجاب الإمام. ج 1. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016.

القاضي، علي حسن. **تذكرة الأفكار بذكر السادات الأبرار المؤمنين الأخيار**. مخطوط.

القالش، حسان. **قطار العلويين السريع: الوعي السياسي عند العلويين النشأة والتطور (1822-1949)**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017.

______. **سياسة علماء دمشق: أسئلة الإصلاح والهوية والعروبة (1516-1916)**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.

القحط، بسام. **مقاطعة صافيتا: التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، 1790-1832م**. دمشق: دار الفتاة، 2002.

القلع، أحمد علي محمد. **الرسالة الأحمدية في إقامة الأركان الإسلامية**. مخطوط.

كابان، فيليب وجان فرانسوا دورتيه (تحرير). **علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات**. ترجمة إياس حسن. دمشق: دار الفرقد، 2010.

كانط، إمانويل. **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟**. تعريب وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005.

كاهون، ليون. **رحلة إلى جبال العلويين عام 1878م**. ترجمة مها أحمد. تقديم سهيل زكار. دمشق: دار التكوين، 2004.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. ج 3. دمشق: مكتبة النوري، 1983.

كنعان، توفيق. **الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين**. تحرير حمدان طه. ترجمة نمر سرحان. رام الله، فلسطين: وزارة الثقافة الفلسطينية، 1998.

اللاذقي، الياس صالح. **آثار الحقب في لاذقية العرب**. حققه وقدّم له وأعد ملاحقه وخرائطه الياس جريج. بيروت: دار الفارابي، 2013.

لايد، صموئيل. **اللغز الآسيوي المتجلي في تاريخ نصيرية الشام**. ترجمة سيدي محمد زكي. [د. م.: د. ن.]، 2018.

اللوعة الخرساء في أصدق الرثاء: مراثي الشيخ عبد الكريم عمران. ط 3. دمشق: [د. ن.]، 2000.

المبكر، محمد. "البروسبوغرافيا في الدراسات التاريخية". **مجلة أمل**. مج 5، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 1998).

مجذوب، محمد. **مقدمة اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد**. تقديم عبد الحسين شرف الدين الموسوي. صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، 1938.

محي الدين، حازم زكريا. **الشيخ طاهر الجزائري، 1268-1338هـ/ 1852-1920: رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث**. علماء ومفكرون معاصرون 3. دمشق: دار القلم، 2001.

مرهج، إبراهيم عبد اللطيف. **شرح ديوان المنتجب**. مخطوط، [1912].

______. **شرح ديوان الخصيبي**. بيروت: دار الميزان، 2005.

مرهج، محمد. **مجموعة الشيخ الدرويش محمد**. [د. م.: د. ن.]، 2003.

معتوق، فريدريك. "العصبيات: آكلة الحريات السياسية". **تبيّن**. مج 5، العدد 17 (صيف 2016).

ميرفان، صابرينا. **حركة الإصلاح الشيعي: علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**. ترجمه عن الفرنسية هيثم الأمين. راجع النص العربي جودت فخر الدين. بيروت: دار النهار، 2003.

هواش، محمد. **تكون جمهورية: سورية والانتداب**. طرابلس، لبنان: مكتبة السائح، 2005.

وجيه محي الدين: عنوان يقظة ووجه جيل. جمع وتحقيق أحمد علي الحسن. إشراف عدنان محيي الدين. طبعة خاصة.

وينتر، ستيفان. **تاريخ العلويين: من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية**. ترجمة باسل وطفة وأحمد نظير الأتاسي. الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018.

ياسين، بوعلي. **عين الزهور: سيرة ضاحكة**. دمشق: دار الحصاد، 1993.

ياسين، محمد. "العلويون عرب مسلمون: الدعاية الكاذبة حول العلويين". **النهضة**. مج 1، العددان 8-9 (1938).

يوسف، سلمان محمد. **حياة المجاهد الأول الشيخ صالح العلي**. طرطوس، سورية: إياس للطباعة، 2007.

اليونس، عبد اللطيف. **ثورة الشيخ صالح العلي**. الأعمال الكاملة لعبد اللطيف اليونس 1. دمشق: منشورات دار الثقافة، [د. ت.].

______. **مذكرات الدكتور عبد اللطيف اليونس**. [دمشق: دار العلم، 1992].

اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد. **ذيل مرآة الزمان**. حيدر آباد الدكن: وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1960.

2 - الأجنبية

Blanche. "L'Ansarié Kair-Beik." *La Revue européenne*. tome XII (1860).

Curtiss, Samuel Ives. *Primitive Semitic Religion Today; a Record of Researches, Discoveries and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula*. Chicago/New York: Fleming H. Revell company, 1902.

Lyde, Samuel. *The Ansyreeh and Ismaeleeh, a Visit to the Secret Sects of Northern Syria with a View to the Establishment of Schools.* London: Hurst and Blackett Publishers, 1853.

فهرس عام

ت

ث

ج

ح

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف


المركز العربي للأبحاث | عمان